مَبانیِ فَهمِ حَدیث

جلسۀ اول

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ اول
تعریف و کاربرد (۱)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

✓ با معنای فقه الحدیث آشنا شود؛

✓ نیاز به فقه الحدیث و ضرورت آن را دریابد.

الف) تعریف فقه الحدیث

فقه الحدیث ترکیبی از معنای لغوی فقه و معنای اصطلاحی حدیث است. فقه در لغت به معنای فهم عمیق و دقیق است و حدیث در اصطلاح، به سخن، رفتار و تقریر معصوم (علیه السلام) گفته می‌شود و منظور از ترکیب این دو، فهم درست و ژرف از گفتار و کردار معصومان (علیهم السلام) است. ظاهراً در میان شیعه، ابن‌ادریس حلی (م ۵۵۸ ه) نخستین کسی است که ترکیب فقه الحدیث را در پایان معانی و وجوه ارائه شدهٔ خود از احادیث در کتاب بزرگ فقهی خود *السرائر*، به کار برده است.[1]

فقیهان معاصر شیعه[2] و بسیاری از عالمان اهل سنت نیز این ترکیب را به کار برده‌اند. حاکم نیشابوری (م ٤٠٥ ه) در کتاب *معرفة علوم الحدیث*، علوم حدیثی را به ۵۲ گونه تقسیم کرده و گونهٔ بیستم آن را «فقه الحدیث» خوانده است.[3] اما برخی به جای این اصطلاح، ترکیب «درایة الحدیث» را با اندک تفاوتی در معنا به کار برده‌اند. حاجی خلیفه در *کشف الظنون*، این عنوان را به کار می‌برد و آن را در مقابل «روایة الحدیث»، یکی از دو گونهٔ اصلی علوم حدیثی می‌خواند و آن را چنین تعریف می‌کند:

> علم درایة الحدیث علمی است که از مفهوم و معنای واژه‌های حدیث و نیز از مقصود اصلی آنها بحث می‌کند و در این معنایابی، قواعد زبان عربی، ضوابط شرعی و احوال نبی را در نظر می‌گیرد.[4]

---

۱. *السرائر*، ج ۲، ص ۱۸۷ و ۵۵۸.

۲. ر.ک: *منیة الطلب*، [میرزا] حسین نایینی، ج ۳، ص ۳۷۷؛ *الخمس*، سید کاظم حائری، ص ۷۱۵؛ *الاجتهاد و التقلید*، ص ٤٨؛ *الطهاره*، ج ۳، ص ۲۲۰؛ *الخلل فی الصلاه*، ص ۲۵۹، هر سه از امام خمینی؛ *الطهاره*، ج ۲، ص ۱۱۵ و ٢٦٣؛ *الصلاه*، ج ۲، ص ١٤٩؛ *الحج*، ج ۲، ص ٤٤٨؛ الإجاره، ص ٤٠٧، هر سه از سید ابوالقاسم خویی؛ *الطهارة الکبیر*، سید مصطفی خمینی، ج ۱، ص ۲۷۹.

۳. *معرفة علوم الحدیث*، ص ٦٣.

٤. ر.ک: *کشف الظنون*، ج ۱، ص ٦٣٥.

اما با آنکه در متون حدیثی شیعه، واژهٔ «دراية» آمده و معنای لغوی آن هم مناسب با این علم است، به سبب کاربرد مشترک «دراية الحديث»[5] در دو دانش «مصطلحات حدیث» و «فقه الحدیث» و حتی انصراف تدریجی آن به اصطلاحات حدیث، برخی از عالمان (مانند شیخ آقا بزرگ تهرانی)، به اصطلاح فقه الحدیث بازگشته‌اند و آن را دوباره به کار برده‌اند.

شیخ آقا بزرگ، دراية الحديث و فقه الحديث را همسان نگرفته و آن دو را به علاوهٔ علم رجال، سه علم در عرض هم دانسته و تعریف حاجی خلیفه برای دراية الحديث را برای فقه الحديث آورده است و موضوع آن را متن حدیث قرار داده و وظیفهٔ این فن شریف را شرح واژه‌ها و بیان چگونگی و حالت متن حدیث (همچون نصّ و ظاهر بودن، عامّ و خاص بودن، مطلق و مقیّد بودن، مجمل و مبیّن بودن، و یا معارض داشتن و نداشتن) دانسته است.

شیخ آقا بزرگ فقه الحدیث را به شرح الحدیث یکسان و نزدیک می‌بیند و از این رو نام کتابهای مربوط به فقه الحدیث را در فصل «شین»، تحت عنوان «شرح الحديث» آورده است.[6]

تعریف برگزیده

با توجه به آنچه گفته شد و در احادیث بدان راهنمایی شده است، می‌توان فقه الحدیث را چنین تعریف کرد: «دانشی که به بررسی متن حدیث می‌پردازد و با ارائهٔ مبانی و سیر منطقی فهم آن، ما را به مقصود اصلی گویندهٔ حدیث نزدیک می‌گرداند».

این مبانی و شیوه‌ها که از قواعد ادبی، اصولی و کلامی و دیگر قوانین عقلی و عقلایی استخراج شده است و در قالب یک سیر منطقی و جریان پویا تعریف می‌شود، ما را در یافتن معنای اصلی حدیث و فهم درست و برتر مقصود آن و نیز جای دادنش در یک نظام همگون اعتقادی یاری می‌رساند؛ به گونه‌ای که به ساختار به هم پیوستهٔ زبانی و عقلانی حاکم بر مجموعهٔ احادیث، خللی وارد نیاید.

از این رو، فقه الحدیث مهم‌ترین دانش حدیثی و سودمندترین و کاراترینِ آنهاست و هدف دیگر دانشهای حدیث، یاری رساندن به این دانش است.

ب) جایگاه فقه الحدیث

دانشهای حدیثی را می‌توان در یک دسته‌بندی کلی به دانشهای مربوط به رجال و سند حدیث و علوم مرتبط با متن و محتوای آن تقسیم کرد. دستهٔ سوم دانشهای حدیثی به هر دو بخش وابسته است و از فرآورده‌های هر دو دسته برای ابداع و حلّ مسائل خود کمک می‌گیرد.

---

۵. عالمان حدیث در سده‌های اخیر، دراية الحديث را چنین تعریف کرده‌اند: «علمی که از احوال کلی سند و اصطلاحات حدیثی و شیوه‌های نقل و رسیدن اخبار و روایات به ما بحث می‌کند.» (*تلخیص مقباس الهدایه*، علی‌اکبر غفاری، ص ۹).

٦. *الذریعه*، ج ۸، ص ٥٤.

دستهٔ نخست و مسائل مربوط به احوال راویان و معاصرت و اتصال طبقات آنان با یکدیگر و دیگر مشکلات مربوط به اسناد روایات در علم «رجال» ساماندهی شده و همواره یاریگر حجیّت و مقبولیّت حدیث بوده است.

دستهٔ دوم علوم حدیث، که به فهم محتوا و مضمون حدیث یاری می‌رساند، «فقه الحدیث» نام دارد و شرح متن حدیث و حلّ مشکلات بر سر راه فهم آن را به عهده دارد.

دستهٔ سوم با شاخه‌هایی همچون مصطلح الحدیث، نقد حدیث، و تاریخ و کتاب‌شناخت حدیث، بیشتر به مسائل برونی و جانبی حدیث ناظر است و در کنار دو گونهٔ پیشین، دانشهای حدیثی را سامان می‌بخشد.

اگرچه همهٔ این دانشها با تمام شاخه‌های فرعی خود مهم و حتی ضروری‌اند، اما آنچه مستقیماً با مقصود اصلی حدیث، یعنی بهره‌گیری از آن در دیگر علوم الهی و انسانی و به صحنهٔ عمل درآوردن و تحقق بخشیدن آن در زندگی، در ارتباط است، دانش «فقه الحدیث» است که اگر درست به کار بسته شود و مسیر منطقی آن به تمام و کمال پیموده شود، ما را به مفهوم حقیقی حدیث نزدیک می‌کند و پس از عبور از بوتهٔ نقد، وظیفهٔ علمی و عملی ما را معیّن می‌سازد و پس از فراغ از حجیت آن، این وظیفه را اعتبار می‌بخشد و عمل ما را به دین مستند می‌کند.

بر این اساس، کامیابی در این شاخه می‌تواند کوششهای ما را در دیگر گونه‌های علوم حدیثی با ثمر سازد و حدیث‌پژوه را از زیباییهای کلام اهل بیت بهره‌مند و در لذتهای فهم حدیث غوطه‌ور و ما را با حاکم نیشابوری همراه کند که می‌گوید:

شناخت فقه الحدیث، ثمرهٔ علوم حدیث است و شریعت بدان استوار.[۷]

از آنجا که دانشهای نقد حدیث و کتاب‌شناخت علوم حدیث همچون فقه الحدیث در میانهٔ راه تدوین و تنظیم هستند و بیشتر در مقدمهٔ کتابهای حدیثی و در درون مباحث شرح حدیث مورد اشاره و استفادهٔ محدثان قرار گرفته‌اند، ما کتاب‌شناخت مباحث مربوط به فقه الحدیث را در بحث «پیشینهٔ فقه الحدیث» آورده و برخی کتابهای مربوط به نقد محتوایی حدیث و نه نقد سندی را در همان جا گزارش کرده‌ایم.

هر یک از دو رشتهٔ کتاب‌شناسی علوم حدیثی و نقد حدیث در صورت پیشرفت دانشهای حدیثی و کار و ابتکار دانش‌پژوهان جوان می‌تواند به صورت شاخه‌هایی مستقل ظهور کند و حتی به شاخه‌های موجود این دانش یاری رساند.

ارتباط فقه الحدیث با دانشهای دیگر

فقه الحدیث با دیگر شاخه‌های علوم، مانند اصول فقه، ادب و لغت، کلام و نیز دانشهای جدیدی همچون زبان‌شناسی و معناشناسی نیز ارتباط دارد. در این میان، ادبیات عرب و دانش اصول فقه، که بیشتر برای یادگیری علم فقه و فهم احادیث فقهی آموخته می‌شود، تأثیر بسزایی در شکل‌گیری و حل مسائل فقه الحدیث دارد. در واقع این سه دانش در یک هدف مشترک‌اند و آن ایجاد مسیری برای نیل به معنای متون دینی است که تقریباً همهٔ آن به زبان عربی است. مباحث ترکیب و اعراب، اصطلاح، مجاز و استعاره، همه از مشترکات فقه الحدیث و ادبیات است و مسائلی مانند دلالت و ظهور، قرینه و تقیّه، عموم و خصوص، اطلاق و تقیید،

---

۷. *معرفة علوم الحدیث*، ص ٦٣.

اجمال و تبیین و تعارض و اختلاف احادیث، از موضوعات اشتراکی اصول فقه و فقه الحدیث است. از این رو طالب فهم حدیث برای توانایی در فهم حدیث، به فراگیری این دو دانش نیاز مبرم دارد و برای کامیابی در این رشته، فرض است که درسهای رسمی ادب عربی و اصول فقه فراگرفته شود.

ج) ضرورت فقه الحدیث

حدیث مادرِ علوم اسلامی است و نقش آن در ایجاد علوم اسلامی انکارناپذیر و تأثیر آن در بسترسازی و زمینه‌چینی گسترش آنها آشکار و محسوس است.

اگر حدیث را در تفسیر قرآن به کار نگیریم و اگر در علم فقه، اخلاق و مباحث تاریخی از آن استفاده نکنیم، چه تصوّری از این علوم خواهیم داشت و آیا می‌توان در این صورت، این علوم را اسلامی دانست؟ علمی که در آن به سخنان پیشوایان دین و فهم آنها توجه نشده است، چگونه به دین منتسب می‌شود؟

سخن در اهمیت حدیث فراوان است و جای آن اینجا نیست. نکتهٔ حائز اهمیت در اینجا آن است که هرچه دربارهٔ حدیث گفتیم، به گونه‌ای مستقیم و بدون واسطه به فهم آن منتقل می‌شود. اگر حدیث فهمیده نشود، مانند آن است که خوانده نشده و مورد استفاده قرار نگرفته است.

در اینجا بهتر است اهمیت فقه الحدیث و فهم آن را از خود احادیث برگیریم؛ از زبان امامان معصوم (علیهم السلام) که نخستین هشدار دهندگان به این مهم بوده‌اند. عبیدهٔ سلمانی هشدار امام علی (علیه السلام) را در این زمینه چنین نقل می‌کند:

> یا أیّها النّاس! اِتّقوا اللّهَ وَ لاتُفتُوا بِما لاتعلمونَ، فإنّ رسولَ‌الله (صلّی الله علیه و آله) قد قالَ قولاً آلَ منه إلی غیرِهِ و قد قالَ قولاً، مَن وَضَعَهُ في غیرِ موضعِهِ کذِبَ علیهِ ... .[8]
>
> ای مردم! از خدا پروا کنید و نادانسته برای مردم فتوی مدهید، که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) سخن می‌گفت و مقصودی غیر از آنچه در آغاز فهمیده می‌شد اراده می‌کرد و سخنانی گفت که هر کس آن را در جای خود ننهد، بر او دروغ بسته است.

امام صادق (علیه السلام) نیز این شیوه را در پیش گرفته و همین احتیاط را در احادیث خود و دیگر امامان ضروری می‌داند. ایشان می‌فرماید:

> حدیثٌ تَدْریهِ خیرٌ من ألفِ تَرْویه، و لایکونُ الرّجلُ منکم فقیهاً حتّی یَعرِفَ معاریضَ کلامِنا، و إنّ الکلمةَ من کلِماتِنا لَتنصرفُ علی سبعینَ وجهاً، لَنا من جمیعِها اَلمَخْرَجُ.[9]
>
> یک حدیث را خوب بفهمی، بهتر از آن است که هزار حدیث نقل کنی. و هیچ یک از شما در دین بینا نمی‌شود، مگر آنکه تعریضهای کلام ما را بشناسد.[10] سخنی از سخنان ما گاه تا هفتاد تفسیر دارد که برای همهٔ آنها پاسخ داریم.

---

۸. *تهذیب الأحکام*، ج ٦، ص ۲۹۵، ح ۸۲۳.

۹. *معانی الأخبار*، ص ۲، ح ۳.

۱۰. تعریض به معنای سخن سربسته، چند پهلو، کنایه‌آمیز و نیز گوشه زدن است و در کلام معصومان (علیهم السلام)، برای توریه و تقیه به کار رفته است.

همچنین آن امام همام می‌فرماید که اگر کسی توان فهم معانی احادیث اهل‌بیت (علیهم السلام) را یافت و به ژرفای این دریا رسید، فهیم‌ترینِ مردم خواهد بود:

أنتُم أفقَهُ النّاسِ إذا عَرَفتُم مَعانيَ كلامِنا. إنّ الكلمةَ لَتنصرِفُ على وجوهٍ، فلو شاءَ إنسانٌ، لَصَرَفَ كلامَهُ كيفَ شاءَ و لا يكذِبُ.[11]

شما هرگاه معانی سخنان ما را بدانید، فقیه‌ترین مردم خواهید بود. یک سخن بر وجوه مختلفی حمل می‌شود و معانی گوناگون دارد. اگر انسانی بخواهد، می‌تواند بی‌آنکه دروغ بگوید، سخنش را هرگونه که بخواهد بچرخاند.

گفتنی است که شیخ صدوق، کتاب *معانی الأخبار* خود را، که منبعی کم‌نظیر در زمینهٔ فقه الحدیث است، با این روایت آغاز کرده و نام کتاب خود را نیز از همین روایت برگرفته است.

امامان معصوم، خود نخستین شارحان حدیث و سنّت نبوی بوده‌اند و در کشف معانی آن و نیز بازشناسی احادیث سره از ناسره، کوششهایی پی‌گیر داشته‌اند که در درس «پیشینهٔ فقه الحدیث» بدان می‌پردازیم.

در برخی موارد، فهم نادرست حدیث اثری بدتر از نفهمیدن، ندیدن و نشنیدن روایت دارد. کژراهه‌های پدید آمده و کیشها و فرقه‌های گوناگون منتسب به دین، ریشه در سوء فهم و برداشتهای نادرست از متون دینی و به ویژه حدیث دارند و ما در درس آخر بدان خواهیم پرداخت و در اینجا، تنها سخن دانشمند و محدث بزرگ شیعی قرن چهارم، نعمانی،[12] را از مقدمهٔ کتاب سترگش *الغیبه* می‌آوریم:

لَعَمْري ما أتى مَن تاهَ و تَحيَّرَ وَ افتَتَنَ و انتَقَلَ عَنِ الّحَقِّ و تَعَلَّقَ بِمذاهِبِ أهلِ الزُّخرُفِ وَ الْباطِلِ إلاّ مِن قِلّةِ الرِّوايةِ و العلمِ و عدمِ الدِّرايَةِ وَ الفهمِ. فإنّهم الأشقياءَ لم يَهْتَمّوا لِطلبِ العلمِ و لم يُتْعِبُوا أنفسَهم فی اقتنائه و روايتِه من معادنِه الصّافِيَةِ، على أنَّهم لو رَوَوْا ثُمَّ لَم يَدْرُوا لَكانُوا بمنزلةِ مَن لَم يروِ و قد قالَ جعفرُ بنُ محمدٍ الصادقُ (عليه السلام): اعرِفُوا مَنازِلَ شيعَتِنا عندَنا على قدرِ روايتِهِم عنّا و فهمِهِم منّا، فإنَّ الرّوايةَ تَحتاجُ إلى الدِّرايةِ و خَبَرٌ تَدرِيه خَيرٌ مِن ألْفِ خبرٍ تَروِيهِ.[13]

به جانم سوگند، که هیچ‌کس سرگردان و متحیر و مفتون نشد و از حق نبرید و به باطل و پوچی نپیوست، جز آنکه اندوختهٔ علم و روایتش اندک بود و از دقت و فهم تهی. این شوربختان در جستجوی دانش همت نگماشتند و رنج به چنگ آوردن و نقلش را از کانهای ناب آن به جان نخریدند، و اگر هم نقل کردند و به دیدهٔ تأمّل و دقت در آن ننگریستند، باز بسان کسی بودند که چیزی نقل نکرده است، که امام جعفر صادق (علیه السلام) فرمود: منزلت شیعیانمان را نزد ما، با مقدار نقل و فهمشان از سخنان ما بسنجید، که روایت نیازمند درایت و فهم است، و یک حدیث را خوب بدانی، بهتر از آن است که هزار حدیث روایت کنی.

در پایان اشاره می‌کنیم که توجه به فقه الحدیث، در میان عالمان اهل سنت نیز رواج داشته و دارد و نزد آنان نیز نقل و روایت حدیث بدون فهم معانی آن پسندیده نیست. ابن عبدالبرّ (م ٤٦٣ ه) در کتاب *جامع بیان العلم* می‌گوید:

---

١١. *معانی الأخبار*، ص ١، ح ١.

١٢. ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی، مشهور به ابن‌زینب، (قرن ٤).

١٣. *الغیبه*، ص ٢٢، مقدمه.

أمّا طَلَبُ الحديثِ على مايَطلُبهُ كثيرٌ مِن أهلِ عصرِنا اليومَ دونَ تَفَقُّهٍ فِيهِ و لاتَدبُّرٍ لِمعانيهِ، فَمَكروهٌ عِندَ جماعةِ أهلِ العلمِ.[۱٤]

پی‌جویی حدیث، آن‌گونه که بسیاری از مردم روزگار ما می‌کنند، بی‌آنکه در آن ژرف‌نگری کرده و در معانی آن تدبّر کنند، نزد جماعت عالمان، ناپسند است.

و سخن حاکم نیشابوری در استوار بودن شریعت به فقه الحدیث گذشت.

چکیده

۱ـ فقه الحدیث ترکیبی از معنای لغوی فقه و معنای اصطلاحی حدیث است؛ یعنی فهم عمیق گفتار و رفتار معصوم (علیه السلام).

۲ـ ما در فقه الحدیث، به بررسی متن روایت می‌پردازیم و با بهره‌گیری از شیوه‌های منطقی فهم و نقد حدیث و نیز قواعد گوناگون، در پی درک مقصود اصلی صاحب سخن هستیم.

۳ـ اهمیت و ضرورت این دانش به اندازهٔ خود حدیث است و غفلت از آن، کژیها و انحرافهایی را پدید آورده است.

---

۱٤. *جامع بیان العلم*، ج ۲، ص ۱۲۷.

مَبانیِ فهمِ حدیث

جلسهٔ دوم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ دوم

تعریف و کاربرد (۲)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

✓ برخی از فواید و کاربردهای فقه الحدیث را بداند؛

✓ به اهمیت فقه الحدیث در تأیید و ردّ محتوای اخبار پی ببرد.

د) کاربرد و ثمره‌های فقه الحدیث

روایات معصومان (علیهم السلام) در برگیرندهٔ ژرف‌ترین معارف هستی‌شناسی، از خدا تا انسان و از دنیا تا معاد است. نکته‌های نغز اخلاقی و راهنماییهای عملی و راهبریهای فردی و اجتماعی، همه در دل مضامین و مفاهیم تو در توی احادیث نهفته است و استخراج و استفاده از آنان، در گرو آشنایی با زبان امامان و چگونگی بهره‌گیری از این سخنان است. در واقع، کاربرد فقه الحدیث همان کاربردهای حدیث است و هرگونه فایدهٔ ذکر شده برای حدیث، و نیز به سلامت ماندن حدیث از نقدهایی که در عرصهٔ عرضه بر قرآن و اجماعات فقهی و مسلمات عقلی و تاریخی از آنها ناگزیریم ـ و در بسیاری موارد، فهم نادرست ما را از بین می‌برد ـ در گرو فهم درست آن است. ما در اینجا، تنها کاربردهایی خاص را نام می‌بریم.

۱ـ تصدیق و شناخت

شاید بتوان مهم‌ترین فایدهٔ فهم احادیث را تعالی درجهٔ ایمانی دانست؛ همانی که نشان‌دهندهٔ جوهرهٔ اصیل و ارزش ذاتی انسان است. انسان با درک درست و عمیق بسیاری از روایات، به معنای آنها پی می‌برد و توان تصدیق و تأیید را می‌یابد و با نیل به برخی از آنچه پیشوایان بزرگ دین از آن نقاب برگرفته‌اند، معرفت و ایمان خود را افزایش می‌دهد. شیخ صدوق به سند خود از امام صادق (علیه السلام) و ایشان از پدر بزرگوار خود، امام باقر (علیه السلام)، چنین نقل می‌کنند:

> یا بُنَيّ! اِعْرِف منازلَ الشِّیعَةِ علی قَدرِ روایتِهِم و معرفتِهِم، فإنّ المعرفةَ هِيَ الدِّرایَةُ للرِّوایَةِ و بالدّرایاتِ لِلرِّوایاتِ یَعلُو المؤمنُ إلی أقصی درجاتِ الإیمان. إنّي نظرتُ في کتابٍ لعليٍّ

(علیه السلام) فَوَجدتُ فی الکتابِ أَنّ قیمةَ کلِّ امرِئٍ و قدرَه معرفتُه. إنّ اللّهَ ـ تبارَک وَ تَعالی ـ یُحاسِبُ النَّاسَ علی قَدْرِ ما آتاهُم مِنَ العُقُولِ في دارِ الدُّنیا.[1]

ای پسر عزیزم! منزلت پیروان ما را با روایاتشان از ما و شناختشان نسبت به ما بسنج، که شناخت، همان فهم عمیق روایت است و مؤمن با فهم روایات، به بالاترین درجات ایمان پر می‌کشد. من در کتاب علی (علیه السلام) نگریستم و در آن چنین یافتم: ارزش و منزلت هر کس به اندازهٔ شناخت اوست. خداوند تبارک و تعالی از مردم به اندازهٔ آن مقدار عقلی که در دنیا به آنان داده است، حساب می‌کشد.

گفتنی است که بر طبق روایتِ «أنتُم أَفقَهُ النّاسِ إذا عَرَفتُم مَعانيَ کلامِنا»،[2] که بدان اشاره شد، چنین مؤمنی فهیم‌ترینِ مردمان نیز هست.

۲ـ فهم قوت و ضعف حدیث

این معنا نزد آشنایان با علوم حدیث آشکار است که حدیث صحیح[3] نزد قدما (همچون صاحبان کتب اربعه و شیخ مفید و دیگر محدثان قرون اولیه)، با معنای آن در نزد علمای حدیث دورهٔ بعد، که از ابن‌طاووس (م ٦٧٣ هـ) و علامهٔ حلی (م ٧٢٦ هـ) آغاز می‌شود، متفاوت است. آنان نه به صرف صحت سند، به درستی حدیث حکم می‌کردند و نه به صرفِ ضعف سند، آن را کنار می‌گذاشتند. قوّت و درستی سند تنها یکی از شیوه‌ها و گاه تنها یکی از قرینه‌ها برای حکم به اعتبار و بی‌اعتباری روایت بود. بخش دیگر کار در بررسی متن به انجام می‌رسید. آنان پس از کاوشهای دقیق و عمیق و به دست آوردن اطمینان عرفی و عقلایی از مراد نهایی متن، به سنجش آن با قرآن و سنّت قطعی و اجماعات فقهی و دیگر موازین مقبول و عقلایی می‌پرداختند و در پی قرینه‌های گوناگون دلالت کننده بر درستی و ضعف حدیث، به هر سو روان شده، کتابهای متعددی را می‌کاویدند. این شیوه گاه به کنار نهادن حدیثی منجر می‌شد و گاه به قبول کردن و معتبر دانستن آن، و هیچ یک از این دو کم‌شمار نیستند.

به عبارت دیگر، نقد محتوایی و نقد سندی حدیث هم‌رتبه‌اند؛ زیرا فهم حدیث بر نقد آن و در نتیجه بر اطمینان به صدور حدیث تأثیر می‌گذارد. هردو دستهٔ عالمان شیعه و سنّی این روش ترکیبی را به کار برده‌اند. ما در ابتدا، سخن برخی از آنان را که ناظر به ردّ حدیث ـ با توجه به متن آن و نه سند حدیث ـ است، می‌آوریم.

الف) رویکرد تضعیف

علامهٔ مجلسی در مقدمهٔ *بحار الأنوار*، فصلی را به نام «توثیق المصادر» آورده است. او در این فصل، اعتبار کتابها و منابع مورد استفادهٔ خود و قوّت و ضعف آنها را بررسی می‌کند. یکی از این کتابها *مصباح الشریعه* است

---

۱. *معانی الأخبار*، ص ۱، ح ۲.

۲. همان، ص ۱، ح ۱.

۳. *مشرق الشمسین*، ص ٢٦٩، «کان المتعارف بینهم إطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضی اعتمادهم علیه أو اقترن بما یوجب الوثوق به والرکون إلیه».

که برخی آن را به امام صادق (علیه السلام) نسبت داده‌اند. اما علامهٔ مجلسی دربارهٔ آن می‌گوید:

> وَ کتابُ *مصباحِ الشریعةِ* فیهِ بعضُ ما یُریبُ اللّبیبَ الماهرَ و أُسلوبُهُ لایُشبِهُ سائرَ کلماتِ الأئمَّةِ و آثارِهِم.[4]
>
> و کتاب *مصباح الشریعه* مطالبی دارد که عاقل ماهر را به تردید می‌افکند و اسلوب آن به دیگر سخنان ائمه (علیهم السلام) و احادیث آنان شبیه نیست.

او پیش از ذکر سند کتاب و طریقهٔ به دست آمدن آن و با توجه به متن و محتوای آن، برخی احادیث کتاب را از امامان (علیهم السلام) نمی‌داند. به عبارت دیگر، علامهٔ مجلسی به دلیل انس با روایات، ناسازگاری مضمون روایت با دیگر سخنان ائمه (علیهم السلام) را یکی از قرینه‌های تضعیف روایت دانسته و آن را به معصوم (علیه السلام) نسبت نداده است.

از دیگر عالمان و فقیهان شیعه، می‌توان شیخ یوسف بحرانی (مؤلّف کتاب بزرگ *الحدائق الناضره*) را نام برد. او به مسلک اخباری‌گری متمایل است که هیچ روایتی را به سادگی رد نمی‌کند و به درستی بسیاری از احادیث، اعتقاد جازم دارد. با این همه وی می‌گوید:

> بر کسی که در دریای استنباط و استدلال غوطه خورده و از این چشمهٔ زلال نوشیده باشد پوشیده نیست که در احکام متعددی، برخی روایات با اجماع و اتفاق اصحاب معارض است. از این رو، آنان از این احادیث روی گرداندند و آنها را به کنار افکندند؛ هرچند که دارای اسناد صحیحی بودند، و هیچ یک از عالمان بر طبق آنها نظر نداده‌اند.[5]

بحرانی سپس برای نمونه، اخبار دالّ بر نجاست آهن را می‌آورد.

رویکرد تضعیف نزد عالمان اهل سنت

در میان اهل سنّت نیز برخی به کاربرد این شیوه تصریح کرده‌اند. ابن‌قیّم جوزی (م ۷۵۱ ه) از این دسته است. او کتابی تألیف کرد و احادیث ساختگی و مجعول را در آن گرد آورد. یکی از معیارهای او برای جعلی خواندن حدیث، ناسازگاری متن آن با قرآن و قواعد عقلی و نقلی و اجماعی است. او در پاسخ این پرسش که آیا امکان شناخت حدیث ساختگی از میان احادیث صحیح، بدون دقت در سند و بررسی طریق نقل، وجود دارد یا نه می‌گوید:

> این پرسشی بزرگ است و چکیدهٔ پاسخ آن است که این کار، تنها برای کسی میسّر است که چنان با حدیث خو بگیرد که احادیث صحیح با گوشت او عجین شوند و چگونگی حدیث صحیح را دریابد.[6]

پیش از او نیز یکی دیگر از عالمان بزرگ حدیث اهل سنّت، ابن دقیق العید (۷۰۲ ـ ٦۲۵ ه)،[7] این شیوه را متداول خوانده و گفته است:

---

٤. *بحار الأنوار*، ج ۱، ص ۳۲.

٥. *الحدائق الناضره*، ج ۲۳، ص ۳۳۷؛ نیز ر.ک: ج ۱، ص ۲۱ و ج ۳، ص ۲٦۷ و ج ۷، ص ۳۹۸.

٦. *المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف*، ص ۳۷.

۷. تقی‌الدین ابوالفتح محمد بن علی بن وهب قشیری، مشهور به ابن‌دقیق العید، از فقیهان و محدثان و مؤلفان اهل سنّت است و کتاب *الاقتراح فی علوم الحدیث* از اوست. ر.ک: *تذکرة الحفاظ*، ج ٤، ص ۱٤۸۱، ش ۱۱٦۸.

در موارد بسیاری، به اعتبار متن روایت، به جعلی بودن آن حکم می‌دهند. حاصل آنکه بر اثر انس فراوان با احادیث نبوی، دارای ملکهٔ تشخیص می‌شوند و قادرانـد سـخنان پیامبر خدا را از غیر آن از هم باز بشناسند.[8]

ابن‌دقیق در ادامهٔ سخن، کاربرد این روش را فراگیرتر یا مؤثّرتر از روش تضعیف و تصحیح سندی می‌داند؛ اما باید بگوییم که این فهم و حدس تا در قالب علمی در نیاید، تنها برای همان شخص حجّت است و برای دیگران حجّیت ندارد؛ اگرچه ممکن است به عنوان شک، در آغاز تحقیق، مفید واقع شود.

ب) رویکرد تصحیح

رویکرد تصحیح به معنای صحیح شمردن مضمون روایاتی است که سند کاملی ندارند و همهٔ راویان آن، جزء امامیان عادل و نیکو، یا سنّیان موثّق و راستگو نیستند و یا طریق آن اتّصال و دیگر شروط را ندارد.[9] در این زمینه، محتوای حدیث، اگرچه سند استوار و معتبری ندارد، اما به سبب مضمونِ مقبول و محتوای همخوان با سایر روایات و همراه بودن آن با قرینه‌های دیگر، اعتبار می‌یابد. گفتنی است که این به معنای یقین به صدور آن و حدیث دانستن هر متن بدون سند یا با سند جعلی نیست، بلکه به معنای تتمیم دلیل حجّیت و عمل به مضمون روایاتی است که در کتب مشهور یا مقبول نزد عالمان و محدّثان نقل شده‌اند، ولی از سند صحیح، به اصطلاح متأخران، بی‌بهره‌اند.

این رویکرد درست در نقطهٔ مقابل رویکرد پیشین قرار دارد؛ اما کاربران آن، همان دستهٔ پیشین‌اند.

شیخ طوسی، که از او به عنوان «لسان القدما»[10] یاد می‌کنند، از نخستین کسانی است که به این شیوه تصریح کرده و خود، بدان عمل کرده است. او در کتاب اصولی خود، *عدّة الأصول*، مباحث نظری این شیوه در عمل به خبر افراد ضعیف و متّهم و نیز خبر مُرسَل را سامان داده و در کتابهای فقهی و حدیثی خود، آن را تطبیق داده است.[11]

پس از او و در زمان کنونی نیز این شیوه مورد استفاده بوده و به جز معدودی از فقیهان، آن را کنار ننهاده‌اند. بر همین اساس، احمد بن ابی‌طالب طبرسی (از عالمان قرن ٦) به هنگام تدوین کتاب *الاحتجاج*، نیازی به نوشتن اسناد احادیث نمی‌بیند و می‌گوید:

ما اسناد بیشتر اخباری را که در این کتاب نقل می‌کنیم نمی‌آوریم، زیرا یا بر آنها اجماع وجود دارد، یا مضمون آنها با عقل موافق است و یا در سیره و کتابها، میان مخالف و موافق، مشهور است.[12]

محقق حلی (م ٦٧٢ هـ) از این صریح‌تر و روشن‌تر سخن گفته است. او در مقام ردّ جانب افراط و تفریط در عمل به خبر واحد می‌گوید:

---

٨. *توضیح الأفکار*، ج ٢، ص ٩٤.

٩. ر.ک: *معجم مصطلحات الرجال و الدرایه*، ص ٩٢.

١٠. در کنار شیخ طوسی از محقق حلّی نیز به عنوان «لسان القدما» (زبان عالمان نخستین) یاد شده است. ر.ک: *کتاب الطهاره*، ج ١، ص ٤٦٧ و *سماء المقال فی علم الرجال*، ص ١٥١، ج ٢، ص ٢٩٨.

١١. ر.ک: *عدّة الأصول*، ج ١، فصل «فی ذکر القرائن الّتی تدلّ علی صحّة أخبار الآحاد أو علی بطلانها»، ص ١٥١؛ و نیز ص ١٥٥.

١٢. *الاحتجاج*، ج ١،ص ٤.

حشویه[۱۳] در عمل به خبر واحد افراط کردند، تا آنجا که در برابر هر خبری رام شدند و متوجه نشدند که قبول همهٔ خبرها مستلزم تناقض است، زیرا از جملهٔ اخبار، گفتهٔ پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که فرمود: «پس از من، دروغگویان بر من فراوان می‌شوند». و نیز گفتهٔ امام صادق (علیه السلام) که: «هر یک از ما گرفتار دروغگویی است که بر او دروغ می‌بندد».

و برخی جانب تفریط پیش گرفتند و گفتند که فقط حدیث صحیح السند را می‌پذیریم و متوجه این نکته نشدند که دروغگو و فاسق نیز گاه راست می‌گوید و نفهمیدند که این سخن، طعنه زدن بر عالمان شیعه است و خدشه وارد آوردن بر مذهب؛ زیرا نویسنده‌ای نیست که گاه به خبر مجروح (ضعیف) عمل نکند، همان‌گونه که به خبر واحد معتبر عمل می‌کند.[۱٤]

او سپس راه درست را راه اعتدال می‌داند و می‌گوید:

به آنچه اصحاب پذیرفته‌اند یا قرائنی بر صحّت آن دلالت می‌کند عمل می‌شود و آنچه اصحاب از آن اعراض کرده‌اند یا شاذّ و نادر است، واجب الردّ است.[۱٥]

شیخ انصاری[۱٦] این سخن را در *فرائد الأصول* نقل کرده، بر آن مهر تأیید زده، بدان استشهاد و استدلال نموده و نمونه‌های دیگری را نیز ارائه داده است.[۱۷]

فواید عملی رویکرد تصحیح

در پرتو این روش، می‌توان به بسیاری از احادیث اخلاقی، به شرط همخوان بودن با قرآن و عقل، عمل نمود و تنها احادیث بدون شاهد را کنار نهاد.

این شیوه در احادیث اعتقادی نیز کاربرد دارد و ملاصدرا در *شرح اصول الکافی* خود، بدان تصریح کرده است. او در شرح حدیث هبوط جبرئیل برحضرت آدم (علیه السلام) می‌گوید:

این حدیث، اگر چه به خاطر وجود سهل بن زیاد و مفضّل بن صالح و غیر آن دو در سندش ضعیف است، اما این مسئله زیانی به درستی مضمون آن وارد نمی‌آورد، زیرا به وسیلهٔ برهان عقلی تأیید و تقویت می‌شود.[۱۸]

ملاصدرا در دنبالهٔ سخن، بسیاری از روایات رسیده در اصول معارف و مباحث توحید و دیگر مسائل اعتقادی را همین‌گونه می‌داند.

در همین مسئله، شارح دیگر *الکافی*، ملاصالح مازندرانی، نظر ملاصدرا را تأیید می‌کند. او می‌گوید:

---

۱۳. حشویه به کسانی می‌گفتند که کتابهای خود را از حدیث درست و نادرست پر می‌کردند. آنان کمتر در معانی احادیث می‌اندیشیدند و عقاید نادرستی داشتند. ر.ک: مفید، *الأفصاح*، ص ۳۰.

۱٤. *المعتبر*، ج ۱، ص ۲۹.

۱٥. همان.

۱٦. شیخ مرتضی انصاری سرآمد مجتهدان دورهٔ اخیر فقه شیعه است و دو کتاب اصلی او در فقه و اصول از کتابهای سطوح عالی حوزویان به شمار می‌رود.

۱۷. *فرائد الأصول*، ج ۱، ص ۳۳۸.

۱۸. *شرح أصول الکافی*، ج ۱، ص ۲۲۰ و ر.ک: *تفسیر صدر المتألهین*، ج ۷، ص ۱۳۲.

ضَعفُ سندِ هذهِ الرِّوايةِ لايُنافي الْجَزْمَ بِصِحَّةِ مضمونِها، لأنّه مُؤَيَّدٌ بالعقلِ و النَّقلِ.[19]
ضعف سندی این روایت منافاتی با یقین به درستی محتوای آن نـدارد، زیـرا بـه وسـیلهٔ عقل و نقل تأیید می‌شود.

و علامه ابوالحسن شعرانی[20] در تعلیقه بر این سخن می‌گوید:

إنّ الضعفَ بحَسَبِ الأسنادِ لايُنافي صِحَّةَ المَضامينِ.[21]
ضعف به جهت سند، منافی درستی مضمون نیست.

این سیرهٔ عملی عالمان را می‌توان به حدیث ذیل مستند ساخت:

عن أبی‌حُمَيْد و عن أبی‌أسید، أنَّ النبی (صلی الله علیه و آله) قال:

إذا سَمِعْتُمُ الْحديثَ عَنّي، تَعرِفُهُ قلوبُكم و تَلينُ لَهُ أشعارُكم و أبشارُكم و تَرَوْنَ أنَّهُ مِـنكم قَريبٌ، فَأنا أَوْلاكم بهِ، و إذا سَمِعتُم الْحـديثَ عَنّـي، تُنكِـرُهُ قلـوبُكم و تَنْفُـرُ أشـعارُكم و أبشارُكم و تَرَونَ أنَّهُ منكم بعيدٌ، فَأَنا أبعدُكم مِنهُ.[22]

۳ـ نظام دادن اندیشه

سخنان امامان بزرگوار، افزون بر همگونی درونی، با قوانین هستی تناسب و سازگاری کامـل دارنـد؛ از ایـن رو هرگاه حدیثی با دیگر احادیث متعارض بنماید یا با قوانین مسلم خلقت نسازد، احتیاج به تأویـل دارد و بایـد آن را به گویندگانش بازگرداند. درکنار هم نهادن، مرتب‌کردن و طبقه‌بندی احادیث و بهره‌گیری از تنـاظر احادیـث نسبت به یکدیگر و تعاضد مضمونی هر دسته از آنها، به ما کمک می‌کند که یا معنای نو و قابل باور و مقبـولی از این احادیث به دست دهیم، یا آن را به نامهای شاذّ، مضطرب، معلّـل، مزیـدٌ فیـه، نـادر و غریـب، بـه بوتـهٔ فراموشی بسپاریم.

در بحث خانوادهٔ حدیث و در بحث از فوائد تشکیل آن، به این موضوع باز می‌گردیم و خـواهیم گفـت کـه حدیث خاص را در کنار عام نهادن، و مقید را درکنار مطلق نشاندن چگونه در فهم مقصود اصـلی شـارع تـأثیر می‌گذارد و چگونه بی‌توجهی به این نکته و عام و شامل پنداشتن حدیث ناظر به حالت یا گروه خاصی، موجـب انتساب نادرست حکم یا عقیدهٔ نادرستی به امامان معصوم می‌شود. در اینجا تنها به ذکـر روایتـی از امـام رضـا (علیه السلام) بسنده می‌کنیم که فرمود:

إنّ فی أخبارِنا مُحكَماً كَمُحكمِ الْقرآنِ و مُتشابِهاً كَمُتَشابِهِ الْقرآنِ، فَـرُدُّوا مُتَـشابِهَها إلـى مُحكَمِها و لاتَتَّبِعُوا دونَ محكَمِها فَتَضِلُّوا.[23]

---

۱۹. شرح أصول *الکافی*،ج ۲، ص ۱۲۳.

۲۰. او از مدرسان مبرز کلام و فلسفه و خبره در تفسیر و حدیث بود. او تألیفات فراوانی دارد که از جملهٔ آنها تعلیقه بر شـرح مـلا صالح مازندرانی است. شعرانی در سال ۱۳۹۳ قمری درگذشت.

۲۱. *شرح أصول الکافی*،ج ۲، ص ۱۲۳.

۲۲. *مسند ابن‌حنبل*، ج ۳، ص ۴۹۷.

۲۳. *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، ص ۱۱۵، ح ۳۳۳۵۵.

در اخبار ما نیز همچون قرآن محکم و متشابه وجود دارد. پس اخبار متشابه ما را به محکمات آن ارجاع دهید و بدون توجه به محکمات آن از متشابهاتش پیروی نکنید که گمراه می‌شوید.

این معنا، یعنی در جای خود نهادن حدیث، از روایتی که در آغاز سخن در ذیل بحث ضرورت فقه الحدیث بیان شد نیز استفاده می‌شود و آن همان کلام امام علی (علیه السلام) است که:

هر کس حدیث پیامبر را در جای خود ننهد، بر او دروغ بسته است.[۲۴]

یعنی چه حدیثی را به دروغ به پیشوایان نسبت دهیم و چه از آن استفادهٔ نادرستی کنیم، هر دو یکسان است.

چکیده

۱ـ فواید فقه الحدیث عبارت‌اند از: افزایش شناخت و باور انسان، فهم قوت و ضعف حدیث، دست‌یابی به یک نظام فکری و نیز آشنایی با احادیث متعارض و تأثیرات آنها در فهم و تفسیر حدیث و یاری رساندن به حلّ این اختلافات.

۲ـ در میان فواید فقه الحدیث، بهره‌گیری از آن برای تأیید و ردّ مضمون و محتوای اخبار، جایگاهی بسزا دارد و شیوهٔ بسیاری از عالمان پیشین نیز چنین بوده است. این عالمان اعم از فقیهان و محدثان اصولی و اخباری شیعی و نیز اهل سنت بوده‌اند.

۲۴. *تهذیب الاحکام*، ج ٦، ص ۲۹۵، ح ۸۲۳.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فهمِ حدیث

جلسهٔ سوم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ سوم

پیشینهٔ فقه الحدیث (۱)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده؛

- ✓ با سابقهٔ پژوهشها در زمینهٔ فقه الحدیث آشنا گردد؛
- ✓ سیر افزایش و کاهش تحقیقات در عرصهٔ فقه الحدیث را دریابد؛
- ✓ پدیدآورندگان و عالمان برجستهٔ دانش فقه الحدیث را بشناسد؛
- ✓ با برخی از کتابهای شرح حدیث و یاری‌دهنده به دانش فقه الحدیث آشنا شود؛
- ✓ بنیان‌گذاران شیوهٔ فهم و نقد حدیث را بشناسد.

درآمد

برای بررسی کارنامهٔ دانشمندان مسلمان در زمینهٔ فقه الحدیث، لازم است کوششهای آنان را در زمینهٔ شرح و تفسیر، نقد و ردّ، و حلّ اختلاف و تعارض احادیث، که مهم‌ترین کارکردهای فقه الحدیث هستند، بررسی کنیم. کوششهایی که اگرچه کمتر در کتابی مستقل گرد آمده، امّا در کنار جریان نقل حدیث و همزاد با آن وجود داشته و با اوج و رکود آن همراه بوده است؛ زیرا از همان آغاز، احادیثی با معانی ژرف صادر شده که نیازمند تبیین و شرح بوده است، یا تساهل در نقل آنها غبار ابهام را بر سیمایشان نشانده و حدیث‌شناسان را به تفسیر و برداشتن پرده‌های مانع از فهم آنها وادار کرده است. همچنین زدودن افزوده‌های عمدی و سهوی راویان، جمع میان اخبار متخالف و متعارض و یاری رساندن به فهم صحیح، که مانع از توهّم تعارض گردد، وجههٔ دیگری از این دانش شده است.

برای دسته‌بندی این فعالیتها، آنها را به شش دورهٔ تاریخی تقسیم و مشخصات کلی هر دوره را ارائه می‌کنیم.

سیر کلی این کوششها از شرحهای ساده و بر یک حدیث یا نقد آن آغاز می‌شود و در قرون اخیر، به شرحهای بسیار بزرگ و مفصّل و نیز تدوین رساله‌های مستقل مرتبط با حوزهٔ فقه الحدیث می‌انجامد.[1]

---

۱. ما در اینجا به فعّالیتهای انجام شده در حوزهٔ حدیث شیعه می‌پردازیم و خوانندگان علاقه‌مند به فعّالیتهای حوزهٔ حدیث اهل سنّت را به کتاب *فقه الحدیث و روشهای نقد متن*، نوشتهٔ نهلا غروی نایینی ارجاع می‌دهیم.

الف) نخستین گامها (دورهٔ حضور)

در این دوره، احادیث پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) پس از قرآن، منبع اصلی دین به شمار می‌رفت و حساسیت ائمه (علیهم السلام) نسبت به انتقال صحیح گفته‌های خود و پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) موجب می‌شد که راویان برای اخذ و تحمّل، نقد و ردّ و جمع و حلّ اخبار، تا حدّ امکان به ائمه (علیهم السلام) مراجعه کنند. از این رو آغازگر سنّت نیکوی تفسیر حدیث و نیز نقد آن امام علی (علیه السلام) است. آن حضرت با بیان جایگاه خود به عنوان پاسدار میراث نبوی به اصحاب خاص خود اجازه داد که برای فهم و نقد احادیث به او مراجعه کنند تا از درستی و نادرستی آنها آگاه شوند یا به فهم صحیح و مقبولی از آن دست یابند. در اینجا بخش کوچکی از آغاز حدیث بلندی از *الکافی* را نقل می‌کنیم و از دانشجویان عزیز می‌خواهیم که به متن کامل روایت مراجعه کنند تا به نقش بنیادین امام علی (علیه السلام) در این دانش، و توضیحات و ارائهٔ رهنمودهای حضرتش در به کار بستن مقدمات و شرطهای فهم حدیث و پیش‌نیازهای تعامل درست با روایات پی ببرند.

سلیم بن قیس به حضور امیر مؤمنان علی (علیه السلام) می‌رسد و می گوید:

> من از سلمان و مقداد و ابوذر چیزهایی از تفسیر قرآن و احادیثی از پیامبر فراگرفتم که با آنچه در اختیار مردم است تفاوت دارد. آن‌گاه شما آنچه را که از این سه نفر شنیده بودم، تصدیق کردی. همچنین چیزهایی فراوان از قرآن و احادیث پیامبر خدا در دست مردم دیدم که شما با آنها مخالفت می‌کنید و آنها را باطل می‌خوانید. آیا مردم عامدانه بر پیامبر خدا دروغ می‌بندند و قرآن را با رأی خود تفسیر می‌کنند؟[2]

امام علی (علیه السلام) در پاسخ این یار بزرگ خود، از راست و دروغ حدیث، ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه قرآن و حدیث سخن می‌گوید و با تقسیم چهارگانهٔ راویان به منافق، متوهمِ اشتباه‌فهم، غیرضابط و ضابط، عوامل زایش خطا و طریقهٔ نقل و فهم صحیح را در حوزهٔ حدیث ارائه می‌دهد. آنگاه به بیان جایگاه رفیع خود در بهره‌گیری همیشگی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و شناخت همهٔ جوانب قرآن و سنّت، از عامّ و خاصّ، تفسیر و تأویل و محکم و متشابه تا ناسخ و منسوخ می‌پردازد و نیز دعای پیامبر را در حقّ خود دربارهٔ فهم و حفظ آنها نقل می‌کند.

پافشاری بر فهم درست و نقّادانه حدیث و جلوگیری از نشر اکاذیب و نافهمیها و بدفهمیها سیرهٔ همیشگی اهل بیت عصمت و طهارت بوده است. امام علی (علیه السلام) خود در توصیف این خاندان چنین می‌گوید:

> عَقَلُوا الدّینَ عَقْلَ وِعایَةٍ وَ رِعایَةٍ، لاعَقْلَ سَماعٍ وَ رِوایَةٍ، فَإِنَّ رُواةَ الْعِلْمِ کثیرٌ وَ رُعاتُهُ قَلیلٌ.[3]

> دین را چنان که باید دانستند و به کار بستند، نه آن که تنها آن را بشنوند و برای دیگران نقل کنند، که راویان علم بسیارند و پاسداران آن اندک.

در همین راستا، امام صادق (علیه السلام) جایگاه جاودان اهل بیت (علیهم السلام) را چنین بیان می‌کند:

> إِنَّ الْعُلَماءَ وَرَثَةُ الأنْبیاءِ وَ ذاکَ أَنَّ الأنْبیاءَ لَمْ یُورِثُوا دِرْهَماً وَ لادیناراً وَ إِنَّها أُورِثُوا أَحادیثَ مِنْ أَحادیثِهِمْ، فَمَنْ أَخَذَ بِشَیْءٍ مِنْها فَقَدْ أَخَذَ حَظّاً وافِراً. فَانْظُرُوا عِلْمَکمْ هَذا عَمَّنْ

---

۲. *الکافی*، ج ۱، ص ٦٢، ح ۱.

۳. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۲۳۹.

تَأخُذُونَه، فَإنَّ فینا أهْلَ الْبَیْتِ في كُلِّ خَلَفٍ عُدُولاً یَنفُونَ عَنْهُ تَحْریفَ الْغالینَ وَ انْتِحالَ الْمُبْطِلینَ وَ تأوِیلَ الْجاهِلینَ.[٤]

علما جانشینان پیامبرانند، چون پیامبران درهم و دیناری به ارث نمی‌گذارند. تنها از آنان چند حدیثی از احادیثشان ارث برده می‌شود، که هر که از آنها چیزی اندوخت بهره‌ای فراوان برده است. پس بنگرید که علمتان را از چه کسی می‌گیرید، که در میان ما اهل بیت، همیشه عادلانی هستند که تحریف غالیان و بدعتهای باطل‌گرایان و تفسیرهای نادرست جاهلان را طرد می‌کنند.

و در روایتی دیگر امام علی (علیه السلام) چنین می‌گوید:

لاتُحَدِّثِ النّاسَ بِكلِّ ما سَمِعْتَ بِهِ، فَكَفَی بِذلِکَ كَذِباً ... .[٥]

هر آنچه را شنیده‌ای برای مردم بازگو مکن، که این برای دروغگویی کافی است.

این بیانها و نیز توصیه‌های مکرّر ائمه (علیهم السلام) دربارهٔ نقادی احادیث و عرضهٔ آنها بر ایشان، پافشاری آنان را بر فهم درست و نقد حدیث برنموده و موجب تکاپوی همیشگی شیعه در درست فهمیدن حدیث و نقد کژفهمیها شده است. گزارشهای فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهد راویان شیعه در دورهٔ حضور، به محضر امامان (علیهم السلام) شتافته و از مضمون، محتوا و نیز صحت و صدور روایات منسوب به آنان پرسیده‌اند و امامان آن احادیث را تفسیر کرده یا معنای اصلی و مقصود حقیقی گویندهٔ آن را بازگفته‌اند و در بسیاری از موارد نیز آن را نقد یا ردّ کرده‌اند.[٦]

همچنین سنّت نیکوی نقد محدود نماند و از ائمه (علیهم السلام) به اصحاب بزرگ آنان (همچون زراره، محمّد بن مسلم و یونس بن عبدالرحمان) نیز کشیده شد.

ابان بن عثمان احمر، از اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام)، که در شعر و انساب و وقایع‌نگاری نیز چیره‌دست بوده، استاد ابوعبیده معمر بن مثنّی، نخستین غریب‌نگار عالم اسلام است. ابوعبیده لغات غریب احادیث را گرد آورد و شرح کرد.[٧]

دربارهٔ احادیث متعارض و شیوه‌های حل آنها نیز می‌توان به کتابهایی اشاره کرد که برخی اصحاب بزرگ ائمه (علیهم السلام) نوشته‌اند؛ محدثان جامع‌نگاری چون محمد بن ابی‌عمیر (م ۲۱۷ ه)، از اصحاب امام کاظم و امام رضا (علیهما السلام)، که بیش از نود تألیف داشته است[٨] و نیز همتای او یونس بن عبدالرحمان با بیش از سی تألیف، که اتفاقاً هر دو کتابی به نام *اختلاف الحدیث* داشته‌اند. یونس کتاب *علل الحدیث*[٩] نیز نگاشته که ناظر به علل متن بوده، اما در زمرهٔ کتب فقه الحدیثی جای می‌گیرد.[١٠]

---

٤. *الکافی*، ج ١، ص ٣٢، ح ٢ و بنگرید به *معجم السفر*، ص ٤٦٣، ح ١٥٨٥.

٥. *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ١٦٠.

٦. برای آشنایی با این نمونه‌ها ر.ک: مجلّهٔ *علوم حدیث*، شمارهٔ ٦ و ٩: "عرضهٔ حدیث بر امامان (علیهم السلام)" از نگارنده. در آنجا نشان داده‌ایم که عرضه و نقد حدیث، همواره و در روزگار همهٔ امامان وجود داشته و تنها کثرت و شدت آن متفاوت بوده است.

٧. *رجال النجاشی*، ص ١٣، رقم ٨.

٨. همان، ص ٣٢٦، رقم ٨٨٧.

٩. علل الحدیث به معنای بیماریهای پنهان در سند و متن حدیث است.

١٠. پیشین، ص ٤٤٦، رقم ١٢٠٨ و *الفهرست* طوسی، ص ٢٦٦، شمارهٔ ٨١٣.

به طور خلاصه می‌توانیم تلاشهای فقه الحدیثی در دورهٔ حضور معصومان (علیهم السلام) را در پنج بند زیر ترسیم کنیم:

۱ـ نقد و عرضهٔ حدیث بر ائمه (علیهم السلام) به منظور برداشت درست از حدیث یا ردّ آن، یا آگاهی از تصحیف و تحریف احتمالی آن وجود داشته و اوج گرفته است.

۲ـ پرسش از کلمات و عبارات حدیثی نیز رواج داشته است و ائمه (علیهم السلام) خود نیز به تبیین واژه‌های وارد شده در احادیث نبوی همّت گماشته‌اند.[11]

۳ـ برخی از اصحاب ائمه (علیهم السلام) احادیث مختلف یا معلول را جمع‌آوری و احتمالاً آنها را حلّ و نقد کرده‌اند.

٤ـ ائمه (علیهم السلام) گاه با بیان زمینه‌های صدور حدیث و به دست دادن شرایط زمانی و مکانی آن، به فهم و قبول آن یاری رسانده‌اند.[12]

۵ـ در این دوره، شرح مفصّل و مستقلی بر یک مجموعهٔ حدیثی گزارش نشده است.

ب) دورهٔ تدوین جوامع اولیه (قرن سوم تا پنجم)

پس از عصر حضور امامان نیز، مؤلّفان کتابهای حدیثی و دانشمندان شیعه از همان آغاز، به فقه الحدیث در زمینهٔ فهم معانی و تفسیر و شرح درست آنها، برای حفظ اعتبار و حجیت و نیز حل اخبار متعارض، اهمیتی بسزا دادند که ما به ذکر مختصر تلاشهای چند تن از بزرگان آنان بسنده می‌کنیم:

۱ـ برقی

ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۷ یا ۲۸۰ ھ) از راویان و مؤلفان موثّق شیعی است که کتاب بزرگ *المحاسن* او با بیش از صد فصل، نخستین جامع حدیثی در میان جوامع بر جای ماندهٔ شیعه است که متأسفانه از این کتاب، جز ابوابی به دست ما نرسیده است.

برقی با نگارش سه کتاب *علل الحدیث*، *معاني الحدیث و التحریف* و *تفسیر الحدیث* و نیز تبویب منطقی کتابش و گردآوری احادیث مشابه و مفسّر یکدیگر در کنار هم، در استوارسازی پایه‌های علم فقه الحدیث کوشیده است.[13]

---

۱۱. برای نمونه ر.ک: *معاني الأخبار*، ص ٨٤ و ۲۷۲ و ۳۱٦.

۱۲. ر.ک: *معاني الأخبار*، ص ۳۱۹؛ *الکافی*، ج ٦، ص ۲۵۹، ح ۷.

۱۳. ر.ک: *رجال النجاشی*، ص ۷٦، رقم ۱۸۲.

۲ـ شیخ کلینی

ابوجعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی (م ۳۲۹ ه) از معروف‌ترین محدثان شیعه و کتاب او *الکافی*، از معتبرترین جوامع حدیثی است. کلینی در مقدمهٔ این کتاب برخی از موازین نقد حدیث و نیز حلّ تعارض اخبار و تمیز صحیح از نادرست (مانند عرضه بر قرآن و سنّت و مخالفت عامه) را بیان داشته و در اولین مجلّد آن، ابوابی مانند «اختلاف الحدیث»، «الردّ إلی الکتاب و السنّة» و «الأخذ بالسنّة و شواهد الکتاب» را سامان داده است. کلینی احادیث هم‌مضمون و مشابه را در گسترهٔ وسیع عقاید و اخلاق و احکام یافته و در سرتاسر کتابش، آنها را در کنار هم و در ذیل عناوین دلالت کننده بر مقصود، گرد آورده و از این طریق به فهم حدیث و استنباط احکام کمک شایانی نموده است. کلینی در بسیاری موارد با احادیث مطلق و عام آغاز کرده و سپس احادیث مفسّر و مخصّص را پی آن آورده و احادیث ناهمخوان یا نامفهوم و گاه نامقبول را جدا ساخته و در بابهایی به نام «النوادر» جای داده است.

او با استفاده از منابع معتبر و اشعار شاعران، به ترجمهٔ لغات مشکل پرداخته و برخی مباحث را شرح و تفسیر کرده است.[١٤] او همچنین از گفته‌های راویان فقیه و بزرگی (مانند زراره، معاویة بن عمّار، محمّد بن ابی‌عمیر و یونس بن عبدالرحمان) برای تبیین معنای حدیث استفاده کرده است.[١٥]

اگر چه شیوهٔ کلینی گزینش یکی از دو دستهٔ احادیث متعارض و نیاوردن دستهٔ دیگر است، اما در موارد نادری به توضیح و ارائهٔ راه‌حل برای احادیث متعارض پرداخته است. می‌توان گفت او در این موارد با ارائهٔ فهم درست از حدیث، ناهمگونی ظاهری آن را با احادیث دیگر حل کرده است.[١٦]

کلینی نزدیک به دو دهه از گران‌بهاترین ایام عمر خود را بر سر تدوین روایات *الکافی* نهاد که نشان‌دهندهٔ ژرف‌نگری و توجه کامل او به معانی روایات است.

۳ـ شیخ صدوق

ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه، معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱ ه)، از محدّثان پرکار و فقیهان زبردست حوزهٔ شیعه است.

شیخ صدوق با تألیف کتاب *معاني الأخبار*، نخستین گام بلند را در راه تألیف کتابهای مستقل مربوط به فقه الحدیث برداشت. او با ابتکاری ویژه احادیثی را که دربارهٔ احادیث پیچیده یا واژه‌های کلیدی و نامفهوم آنها مطالبی داشتند جمع‌آوری و در قالب صدها باب عرضه کرد. این کتاب یکی از مراجع اصلی حدیث‌پژوهان در تشخیص معانی روایات است. صدوق در این کتاب، از غریب‌نگارانی مانند ابوعبید در شرح لغات مشکل بهره برده است.[١٧]

---

١٤. ر.ک: *الکافی*، ج ١، ص ٨٥ و ص ١١١ و ص ١٢٤ و ص ١٣٦ در مباحث معارف توحیدی.
١٥. ر.ک: همان، ج ٧، ص ١٠٩ و ج ٦، ص ١٠٥ و ص ١١٠ و ج ٤، ص ٥٠٩.
١٦. ر.ک: همان، ج ٣، ص ٢٨٠ و ج ٤، ص ٩١.
١٧. ر.ک: *معاني الأخبار*، ص ٢٤٢، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٢ و ٢٩١.

صدوق کتاب مستقلی نیز به نام *غریب حدیث النبی و أمیر المؤمنین* نگاشته که به دست ما نرسیده است.[۱۸] آن‌گونه که از نام کتاب بر می‌آید، او واژه‌های مشکل احادیث این دو معصوم بزرگوار را شرح و تفسیر کرده است.

صدوق در جامع بزرگ روایی خویش، کتاب *من لا یحضره الفقیه* نیز، گاه به توضیح و شرح احادیث روی آورده و برخی لغات مشکل را تفسیر کرده است.[۱۹] همچنین گاه در رفع تعارض اخبار کوشیده است.[۲۰]

گفتنی است که صدوق بسیاری از کتابهای حدیثی خود را به صورت موضوعی تبویب و عرضه کرده است که خود، بهترین شیوه برای فهم دقیق حدیث است.[۲۱] برخی شیخ صدوق را به عنوان ناقد اخبار نیز ستوده‌اند.[۲۲]

٤ـ شیخ مفید و سید مرتضی

اگرچه شیخ مفید و سید مرتضی جامع‌نگار نیستند، اما تأثیر آن دو در پیشرفت فقه الحدیث کمتر از کلینی و صدوق نیست.

محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید با بازکاوی معانی اصلی واژه‌ها،[۲۳] ما را به مفهوم اصیل متن رهنمون می‌کند و با ارائهٔ وجود معانی مجازی در روایات، ما را از دو خطر انکار چنین زیباییهای هنری در سخنان معصومین (علیهم السلام) یا حمل همهٔ معانی والا و حقیقی بر حالت مجازی و نمادین برحذر می‌دارد و خود نیز هر جا که قرینهٔ مجاز و استعاره و زمینهٔ آن باشد می‌پذیرد.[۲٤] او از رهگذر همین کوششهای ادبی توانست کژفهمیهای معاندان و نیز سوء برداشتهای برخی از اسلاف خود را تصحیح کند و فهم درستی از احادیث ارائه دهد. او همچنین با تکیه به تواناییهای خود در علم کلام توانست مجموعه‌ای سازوار از احادیث اعتقادی ارائه دهد و احادیث معضل و مشکلی همچون احادیث صفات خدا، جبر و تفویض، مشیّت و اراده، قضا و قدر، فطرت، بدا، عرش، روح، رجعت، موت و قبر را تبیین و تعارض و اختلاف درونی آنها را چاره‌جویی کند.[۲٥]

---

۱۸. *الذریعه*، ج ١٦، ص ٤٦؛ *رجال النجاشی*، ص ۳۹۱، ش ١٠٤٩.

۱۹. ر.ک: *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ٢٦، ح ٨١١ و ج ۲، ص ۱۷، ح ١٦٠٠ و ص ۲۵، ح ١٦٠٥ و ص ۳۸، ح ١٦٤٠ و ... .

۲۰. برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱، ص ٣٦٣ و ج ۲، ص ۹۳، ۱۳۹، ۱۷۹ و ٣٧٦.

۲۱. ر.ک: کتابهای *التوحید، مصادقة الإخوان، فضائل الأشهر الثلاثة و ...* .

۲۲. برای نمونه ر.ک: *الفهرست*، ص ۲۳۷، ش ۷۱۰؛ *خلاصة الأقوال*، ص ٢٤٨، نیز ر.ک: *معاني الأخبار*، ص۱۳ ـ ۹ (مقدّمهٔ مصحّح).

۲۳. بنگرید به دو رسالهٔ او دربارهٔ معنا و أقسام«المولی».

۲٤. بنگرید به: *تصحیح اعتقادات الامامیه*، تحقیق حسین درگاهی، چاپ دوم ١٤١٤، دارالمفید، بیروت، باب حكمة الكناية و الاستعاره، ص ۳۸ ـ ۳۳.

۲٥. همان.

او برای حل اختلاف اخبار از علم اصول فقه بهره گرفت و اخبار مختلف فقهی و اعتقادی را جمع و حل نمود[۲۶] و وظیفهٔ محدّث را در حالتهای گوناگون اخبار متعارض بیان کرد.[۲۷] شیخ مفید رساله‌های مستقلی نیز در شرح و نقد برخی اخبار مانند خبر «سهو النبی» یا حدیث «نَحْنُ مَعاشِرَ الأنْبیاءِ ...» نگاشت.[۲۸]

ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی مشهور به سید مرتضی نیز که شاگرد مبرّز شیخ مفید است، در پی استاد خویش و با گام نهادن در مسیر او، بحثهای ادبی مؤثر در فهم آیات و احادیث را در کتاب *امالی* خویش آورد و همچون شیخ مفید از اعتقادات شیعی در برابر اشاعره، خطّ اعتزال، غلوّ و نیز دیگر تندروان مکاتب غیرشیعی دفاع کرد. سید مرتضی همچنین با تألیف یکی از نخستین کتابها در علم اصول فقه، یعنی *الذریعة إلی أصول الشریعه*، پایه‌های اساسی فهم حدیث و شیوه‌های جمع اخبار مختلف را بنیان نهاد.[۲۹] وی در تألیفات متعدد خویش، مفهوم واقعی و مقصود اصلی احادیث را ارائه و تثبیت کرد و از این طریق، احادیث غیر قابل فهم و باور را تبیین نمود.[۳۰] مطالعهٔ کتابهای او، به ویژه *امالی*، زمینهٔ فهم بسیاری از احادیث را فراهم می‌آورد و از این رو مراجعه به آن توصیه می‌شود. از این نظر *المجازات النبویه*، اثر برادر او سید رضی (مؤلف *نهج البلاغه)* نیز چنین تأثیری دارد.

۵ـ شیخ طوسی

ابوجعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (م ٤٦٠ هـ) با نوشتن دو کتاب از چهار کتاب اولیهٔ حدیث شیعه، خدمات شایان توجهی به علم حدیث کرد. وی در علوم گوناگون خبره بود و نزد استادانی چون شیخ مفید و سید مرتضی، بسیاری از علوم حدیثی و علوم مرتبط با آن را فرا گرفته بود.

شیخ طوسی با شاگردی در محضر این دو عالم و با تلاش خود توانست در کتاب بزرگش *تهذیب الأحکام*، به توضیح بسیاری از احادیث دشوار و نیز حلّ اخبار متعارض بپردازد.[۳۱]

او همچنین در مقدمهٔ کتاب بزرگ و مستقل خود، *الاستبصار في ما اختلف من الأخبار*، مبانی ترجیح یک روایت بر روایت دیگر را بیان می‌کند و سپس در متن کتاب، که مشحون از نکات فقه الحدیثی است، تحقیقات خود را دربارهٔ شیوه‌های حلّ اخبار مختلف و متعارض ارائه می‌دهد.

شیخ طوسی در کتاب اصول خویش، *عدّة الأصول*، نیز، به برخی قواعد فقه الحدیث (مانند عام و خاص، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقیّد و مجمل و مبیّن) پرداخته و به مباحث ادبی مرتبط با فهم حدیث، همچون حقیقت و مجاز، اشاره کرده است.[۳۲] سه کتاب یاد شده، به ویژه *الاستبصار*، گنجینه‌ای از احادیث دشوار یا

---

۲٦. بنگرید به ارجاع او به کتابش: *التمهید* و *مصابیح النور* در *تصحیح اعتقادات الامامیه*، ص ۱٤۷ و نیز کتاب *التذکرة بأصول الفقه*.

۲۷. همان، ص ۱٤۷ تا آخر کتاب.

۲۸. بنگرید به رسالهٔ *عدم سهو النبی* و حدیث «نحن معاشر الأنبیاء».

۲۹. برای مثال بنگرید به *الذریعة إلی أصول الشریعه*، باب الخطاب و أقسامه و أحکامه، باب العموم و الخصوص، باب أنواع التخصیص، باب المجمل و البیان و ...

۳۰. بنگرید به *الشافي في الإمامة*، *تنزیه الأنبیاء* و *الأمالي*.

۳۱. ر. ک: *تهذیب الأحکام*، ج ۱، مقدمهٔ مولف.

۳۲. ر. ک: *عدّة الأصول*، بابهای اول، دوم، پنجم و ششم.

متعارض به همراه روشهای حل آنها هستند و حمل و جمع شیخ طوسی در اخبار همواره مورد اعتنای فقیهان و حدیث‌پژوهان بوده است، به گونه‌ای که فیض کاشانی و شیخ حرّ عاملی، فهم شیخ یا گفتهٔ او مبنی بر استحبابی بودن یا کراهتی بودن امر و نهی وارد آمده در حدیث را در جوامع روایی خود، *الوافی* و *وسائل الشیعه* آورده‌اند.

در پایان باید افزود که روش شیخ طوسی در فهم معانی نهفته و حل احادیث، تا حدّ زیادی بر اساس جمع‌آوری احادیث مشابه، مویّد و هم‌خانواده استوار است.

مشخصات کلی این دوره را می‌توان چنین برشمرد:

۱ـ تألیف در زمینهٔ علل الحدیث و تفسیر حدیث ادامه یافت.

۲ـ صاحبان جوامع با تنظیم احادیث و گردآوری موضوعی (و نه مسندی آنها)، اولین و اساسی‌ترین گام را برای فهم درست و بهتر احادیث برداشتند. آنان با مجموعه‌سازیهای کلان و زیبای خود، احادیث مشابه و ناظر به هم را یک‌جا در اختیار ما نهادند.

۳ـ نخستین کتاب فقه الحدیثی به نام *معاني الأخبار* در این دوره نوشته شد.

٤ـ نخستین کتاب مستقل در زمینهٔ احادیث متعارض و متخالف به نام *الاستبصار في ما اختلف من الأخبار* در این دوره عرضه شد.

٥ـ شیخ مفید و سید مرتضی رساله‌های مستقلی در شرح و تفسیر و نقد برخی خطبه‌ها و احادیث تألیف کردند. این دو همچنین تأثیر توجه به مباحث ادبی را در فهم متون حدیثی نشان دادند.

٦ـ استفاده از دیوانها و کتب غریب الحدیث رونق گرفت و در شرح اخبار دشوار و پیچیده مورد استفاده و استشهاد مؤلفان واقع شد.

۷ـ توجه به قرینه‌های خارجی (مانند موافقت و مخالفت با قرآن و سنّت و نظر جماعت اهل سنّت) برای ردّ و تأیید حدیث، در ابواب اولیهٔ *الکافی* مشاهده می‌شود، همچنان که در کتابهای اصولی این دوره (مانند *عدّة الأصول)* نیز به چشم می‌آید.

۸ـ کتابهای اصولی در این دوره، به منزلهٔ پشتوانهٔ علمی و فنّی کار با حدیث، پا به عرصه نهادند.

ج) رکود نسبی (قرن ششم تا نهم)

این دوره را می‌توان دورهٔ رکود نسبی حدیث و شکوفایی فقه شیعه دانست. افراد شاخص این دورهٔ میانی، همچون ابوالقاسم رضی‌الدین علی بن موسی (ابن‌طاووس)، برادرش جمال‌الدین احمد بن طاووس (از عالمان قرن هفتم)، علامهٔ حلّی و شهید اول (هر دو از عالمان قرن هشتم)، کمتر به نقل حدیث و بیشتر به نقد آن پرداختند و احادیث را در میان مباحث علم فقه، شرح و حلّ کردند. اما رساله‌های مستقلی نیز دربارهٔ جمع میان اخبار و برخی شرحها نوشته شد، مانند *استقصاء الاعتبار في تحرير معاني الأخبار*،[۳۳] *مختصر شرح نهج*

۳۳. *خلاصة الاقوال*، ص ۱۱۰.

البلاغه،[٣٤] *شرح کلمات الخمس*،[٣٥] و نیز *الجمع بین کلام النبی و الوصی* و *الجمع بین آیتین من الکتاب العزیز*[٣٦] از علامهٔ حلّی، شرح بر *نهج البلاغه* و نیز برخی ادعیه از ابن‌طاووس،[٣٧] همچنین شرح ابن‌میثم بحرانی (م ٦٧٩ ﻫ) بر *نهج البلاغه* و شرح رشید وطواط بر *مِئَةُ کلمه* اثر جاحظ.

در قرن هشتم و نهم نیز می‌توان به ترتیب از *مصابیح القلوب*، که شرح ابوسعید حسن بن حسین سبزواری بر پنجاه و سه حدیث به زبان فارسی است، *الرسالة العلّیة فی الأحادیث النبویه*، که شرح کمال الدین حسین کاشفی بیهقی سبزواری بر چهل حدیث پیامبر خداست، و نیز شرح برخی از احادیث اعتقادی از علی بن محمد بیاضی نباطی، مؤلف *الصراط المستقیم* و *الرسالة الیونسّیه* نام برد.

به طور کلی این دوره را می‌توان دورهٔ فترت در تاریخ حدیث نامید و شاخصهای کلی آن را در فقه الحدیث چنین بیان کرد:

١ـ نقد و شرح حدیث بیشتر حالت کاربردی داشت و به منظور حلّ مسائل فقهی و کلامی به‌کار می‌رفت.

٢ـ رساله‌های مستقل معدودی در جمع اخبار مختلف نوشته شد.

٣ـ نقد محتوایی کمتر از نقد سندی به چشم می‌آید.

٤ـ در میان شرح حدیثها، شرح و تفسیر سخنان امیر مؤمنان (علیه السلام) و به ویژه *نهج البلاغه* چشمگیر است، اگر چه شرح برخی احادیث به گونهٔ موضوعی نیز وجود داشته است.

د) شکوفایی دوباره (قرن دهم و یازدهم)

افزون بر کارهای عمیق فقیهان این دوره در توضیح احادیث فقهی و موشکافیهای عالمانهٔ آنان در کتابهای فقهی و رساله‌های علمی خویش، برخی از آنان احادیثی را به طور مستقل تفسیر و نقد یا با دستهٔ احادیث متعارض جمع کرده‌اند. در این میان، کوششهای شهید ثانی و نیز ابن ابی‌جمهور احسایی، صاحب *عوالی اللئالی* را می‌توان بر شمرد. ابن ابی‌جمهور بر کتاب خود حاشیهٔ مفصلی نگاشت و بر *اصول الکافی* و *من لا یحضره الفقیه* تعلیقه زد.[٣٨]

شهید ثانی (م ٩٦٥ ﻫ) نیز از فقیهان و محدثان بزرگ قرن دهم هجری است. او کتابی مستقل در درایة الحدیث نگاشت و در شرح اصطلاحات درایه، مباحث فقه الحدیثی و مرتبط با آن را، هر چند اندک، مطرح نمود.[٣٩] شهید رساله‌ای مستقل نیز در شرح حدیث «اَلدُّنیا مَزْرَعَةُ الآخِرَةِ» از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) دارد.

٣٤. همان، ص ١١٢.

٣٥. *الذریعه*، ج ١٨، ص ١١٨، ش ٩٨١.

٣٦. *مکتبة العلامة الحلّی*، ص ١١٢، ش ٤٤.

٣٧. *کتابخانهٔ ابن‌طاووس*، ص ٨٩ و ٩٦.

٣٨. *مستدرکات أعیان الشیعه*، ج ٢، ص ٢٨٤.

٣٩. *الدرایه*، ص ٣٣، ٤١، ٤٢، ٤٠٥.

فرزند شهید ثانی، شیخ جمال الدین حسن، نیز با نوشتن *معالم الدین و ملاذ المجتهدین* در علم اصول فقه، در واقع این مبحث را، که ارتباط تنگاتنگی با فقه الحدیث دارد، عمق و گسترش داد و سپس با نگارش *منتقی الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان*، مباحث عمیقی را در زمینهٔ فقه الحدیث و نقد الحدیث ارائه کرد.

او در این کتاب، با معیار ارزیابی سندی به گزینش احادیث مقبول از میان کتب اربعه پرداخت و با تطبیق عملی نظریهٔ احمد بن طاووس و علاّمهٔ حلی در تقسیم رباعی حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف، به تقویت مکتب فقهی ـ حدیثی حلّه همّت گماشت و به گفتهٔ خود، از تسامح در پذیرش احادیث و اخذ اخبار از هرکس جلوگیری کرد؛ اما این شیوه، مانع توجه عمیق او به متن حدیث نشد و تفسیرها و تأویلهای او از احادیث و روشهای جمع میان اخبار متعارض، همچنان در فقه و حدیث مورد اعتناست.[٤٠]

همچنین تلاشهای شیخ بهایی (١٠٣٠ ـ ٩٥٣ ه) را در *شرح اربعین حدیث*، *شرح صحیفهٔ سجادیه*[٤١] و کتاب *مشرق الشمسین* و نیز تعلیقه‌های پدر بزرگوارش، عزّالدین حسین بن عبدالصمد عاملی،[٤٢] بر *صحیفهٔ سجادیه* را نباید از نظر دور داشت.

در کنار این فعالیتها، می‌توان از شرحها و حاشیه‌هایی بر همه یا بخشهایی از *الکافی* نیز نام برد؛[٤٣] از جمله دو شرح *أصول الکافی* که به دو پسر صاحب *معالم*، یعنی شیخ محمّد (م ١٠٣٠ ه) و شیخ علی (م قرن ١١) نسبت داده شده، نیز شرح *أصول الکافی* از شیخ محمّد علی بن محمّد بلاغی (م ١٠٠٠ ه)، جدّ اعلای شیخ محمّد جواد بلاغی صاحب تفسیر مشهور *آلاء الرحمان*، شرح ناتمام ملّا رفیع الدین محمد بن مؤمن گیلانی (از شاگردان شیخ بهایی) و حاشیهٔ محمّد امین استرآبادی (م ١٠٣٦ ه) صاحب *الفوائد المدنیه*، و تعلیقهٔ میرداماد بر *أصول الکافی* (م ١٠٤١ ه)، که هیچیک کامل نیست و از برخی نسخه‌ای نیز به دست نیامده است.[٤٤] میرداماد کتاب مستقلی نیز در زمینهٔ علوم حدیث به نام *الرواشح السماویه* دارد. او در این کتاب و به ویژه در رشحهٔ دوم (ص ٤٣) و بیست و پنجم (ص ٨٣) و در کنار مباحث رجالی، گاه به مباحث شرح لغات و فقه الحدیث نیز پرداخته است.

به علاوه می‌توان به شروح مهم‌تری مانند شرح محمّد صدرالدین شیرازی مشهور به ملاصدرا (م ١٠٥٠ ه) با نام *شرح أصول الکافی*[٤٥] و نیز دو شرح فارسی و عربی ملا خلیل قزوینی (١٠٨٩ ـ ١٠٠١ ه) بر *الکافی* با نام *الصافی* و *الشافی* هم اشاره کرد. تألیف *الشافی* از سال ١٠٥٧ تا ١٠٨٦ قمری به درازا کشیده است.[٤٦]

مشهورتر از این دو، شرح ملا حُسام‌الدین محمّد صالح بن احمد مازندرانی (م ١٠٨١ ه) بر *الکافی* است که در سالهای اخیر با تعلیقه‌های سودمند علامه ابوالحسن شعرانی به چاپ رسیده است. فرزند او، ملا هادی مازندرانی نیز شرحی بر *فروع الکافی*، از «کتاب الزکاة» تا «المزار» دارد. همچنین می‌توان به شرح مبسوط میر

---

٤٠. *منتقی الجمان*، ج ١، مقدّمهٔ مؤلّف، ص٤٧ ـ ١.

٤١. برای آگاهی بیشتر از شرح او بر *صحیفه*، ر.ک: *شناخت‌نامهٔ علامهٔ مجلسی*، ج ٢، ص ٢٣٣.

٤٢. او جوابیه‌ای نیز در اعتراض بر حدیث منقول دربارهٔ محبت پیامبر نسبت به زنان و عطر و نماز دارد. ر. ک: *أعیان الشیعه*، ج ٦، ص ٦٤ و *ریاض العلماء*، ج ٢، ص ١١٦.

٤٣. ر. ک: *کتاب الکلینی و الکافی*، ص ٤٥٢ ـ ٤٤٣ و *الذریعه*، ج ٦، ص ٢٢٩.

٤٤. این همه را استاد ما آیت الله استادی در *مجلهٔ علوم حدیث*، ش ١٣، ص ١٨ ـ ١٦ آورده و به منابع آن ارجاع داده‌اند.

٤٥. ملاصدرا افزون بر شرح عمیق خود بر مباحث معارف *الکافی*، در تفسیر قرآن خود نیز بـه توضـیح و شـرح روایـات بـسیاری پرداخته است. ر. ک: *تفسیر القرآن الکریم*، ج ٢، ص ١٦٣ و ج ٣، ص ٣٨٤ و ج ٦، ص ٢١٠ و ص ٢٥٧.

٤٦. *الذریعه*، ج ١٣، ص ٦٠، ش ١٢.

اسماعیل خاتون آبادی (۱۱۱٦ ـ ۱۰۳۱ ه) و نیز دو حاشیهٔ سید نورالدین علی بن ابی الحسن عاملی (م ۱۰٦۸ ه) و میرزا محمّد بن سید حیدر حسینی طباطبایی مشهور به میرزا رفیع الدین نایینی (م ۱۰۸۲ ه)، اشاره کرد.

گفتنی است این شرح‌نویسیها در قرون دهم و یازدهم، به *الکافی* محدود نبوده است و بسیاری از همین عالمان و نیز عالمان دیگر به شرح دیگر کتب اربعه، به ویژه *تهذیب الأحکام* دست یازیده‌اند که برخی را خواهیم آورد و مشتاقان آگاهی بیشتر را به مقدمهٔ مصحّحان این کتب ارجاع می‌هیم.[٤٧]

در این بخش، باید از کوششهای محمدتقی مجلسی، پدر علامهٔ مجلسی (۱۰۷۰ ـ ۱۰۰۳ ه) یاد کنیم. او سه شرح بر دو کتاب از کتب اربعه نگاشت: *إحیاء الإحیاء*، که شرح مختصری بر *تهذیب الأحکام* است و *روضة المتقین في شرح أخبار الأئمة المعصومین*، که شرح کامل، مفید و استواری به زبان عربی بر کتاب *من لا یحضره الفقیه* است. او شرحی فارسی هم بر این کتاب دارد که *لوامع قدسیه* یا *لوامع صاحب‌قرانی* نامیده می‌شود.

روضة المتقین حاصل قلم پختهٔ مؤلّف در سنین کمال است.[٤٨] مجلسی لغات مبهم و نکات مفصّل حدیث را توضیح می‌دهد و گاه معنای اصطلاحی آن را هم بیان می‌کند[٤٩] و به ارادهٔ معنای مجازی (و نه حقیقی) توسط معصومی که روایت از او نقل می‌شود، تذکر می‌دهد و از این رهگذر، از بروز اشکالات احتمالی در حدیث پیشگیری می‌کند.[٥٠] او اضطراب متن را به مانند اضطراب سند نشان می‌دهد و برای فهم معنای حدیث، نسخه‌های گوناگون و متن کامل حدیث را می‌یابد و آن را ارائه می‌دهد[٥١] و کلام راوی را از سخن امام و شرح شیخ صدوق را از حدیث متمایز می‌سازد.[٥٢]

اساس کار مجلسی اول، بر آوردن احادیث مشابه، مفسّر و شارح و یافتن قرائن مقامیّه[٥٣] و اخباریّه[٥٤] استوار است.[٥٥] وی در این راه، به احادیث مشابه روایت شده از اهل سنّت نیز اشاره می‌کند.[٥٦]

مجلسی اول به نقد حدیث نیز توجه دارد و افزون بر بررسی اسناد روایات، به نقد مضمونی نیز می‌پردازد و کوششهایش را در تأویل و یافتن معنایی مقبول برای اخبار مخالف اجماع و فتوای مشهور فقیهان ارائه می‌دهد.[٥٧] او تعارض روایات را نیز گوشزد می‌کند و در صدد حل آنها برمی‌آید.[٥٨]

نسخه‌برداری متعدد از *روضة المتقین*، اهمیت، کارآمدی و استقبال عالمان را از آن نشان می‌دهد.[٥٩]

---

٤٧. *الکافی*، ج ۱، ص ۳۳ ـ ۳۰، (مقدمه)؛ *تهذیب الأحکام*، ج ۱، ص ٤۸ ـ ٤۷؛ *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص یح و یط؛ *الذریعه*، ج ١٤، ص ٩٤.

٤٨. ر. ک: *روضة المتقین*، ج ۱، ص ۲ (مقدمهٔ مؤلّف). نگارش کتاب در سال ۱۰٦۳ هـ به پایان رسیده است.

٤٩. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۱، ١٦٩، ۳٥۱، ۳۳٤ و ج ٦، ص ٤٤۱، ذیل کلمات طهور، سواک، شدق، ذوائب، عارضین و السفلة.

٥٠. همان، ج ٦، ص ٥٠٦.

٥١. همان، ج ۱، ص ٣٦٥، (لا ألفینّ ولا ألقینّ) و نیز: ج ٦، ص ۲۳، ٤۱۳ و ٤۳۹.

٥٢. همان، ج ٦، ص ٤۱۲ و ٤۷۰.

٥٣. منظور از قرائن مقامیه قرینه‌هایی هستند که همراه با سخن و در همان مجلس موجوداند، اما از جنس سخن و کلام نیستند.

٥٤. قرائن اخباریه یعنی آنچه در اخبار شایع است.

٥٥. همان، ج ۱، ص ۳٤٤ (کلمات الفرج)، ص ٣٦٥ (کرامة المیّت تعجیله) و ص ۲۲۰ و ج ٦، ص ٤٤٥ و ... .

٥٦. ر.ک: همان، ج ۱، ص ١٦٩، نخستین حدیث سواک.

٥٧. ر.ک: همان، ج ٦، ص ٥٠٦.

٥٨. ر.ک: همان، ج ٦، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٣.

٥٩. این کتاب در سال۱۳۹۳ هـ (۱۳٥۲ ش)، به تصحیح سید حسین موسوی کرمانی و شیخ علی پناه اشتهاردی و به‌وسیلهٔ بنیاد کوشان‌پور به چاپ رسیده است

مجلسی اول *صحیفهٔ سجادیه* را نیز به زبان فارسی و عربی شرح کرده است. شرح عربی *ریاض المؤمنین و حدائق المتقین* نام دارد. او همچنین خطبهٔ متقین و زیارت جامعهٔ کبیره را به فارسی شرح کرده و شیخ آقا بزرگ از شرح کوتاهش بر «حدیث صُنْع» (سِتّةُ أشْیاءَ لَیْسَ لِلْعِبادِ فیهِ صُنْعٌ ...) یاد نموده است.[٦٠]

به طور خلاصه ویژگیهای آثار فقه الحدیثی این دوره را می‌توان چنین برشمرد:

١ـ رویکرد دوباره به حدیث، همچنین تدوین مجموعهٔ احادیث شیعه، محدّثان را متوجه تعلیقه و شرح‌نویسی بر کتب اربعه و نیز *صحیفهٔ سجادیه* کرد.

٢ـ دو کتاب مستقل در باب مسائل حدیثی، یعنی *درایهٔ شهید* و *الرواشح السماویه*، برخی از مباحث و قواعد فقه الحدیث را مطرح کردند.

٣ـ شرحهای نسبتاً مفصّلی بر کتب اصلی حدیث نوشته شد و در این شرحها از قواعد فقه الحدیث (مانند یافتن احادیث مشابه و هم‌خانواده، توجه به قرائن مقامیه و اخباریه و استفاده از کتب لغت و غریب الحدیث) استفاده شد.

٤ـ نقد محتوایی و مضمونی، تأویل و توجه به معانی مجازی در این دوره به چشم می‌خورد.

چکیده

١ـ کوششهای دانشمندان مسلمان در زمینهٔ فقه الحدیث، در سه حوزهٔ شرح حدیث، نقد حدیث و حلّ اختلاف اخبار و نیز تدوین رساله‌های مستقل قابل بررسی است.

٢ـ این دانش با تلاش پاسداران سنّت پیامبر (صلی الله علیه و آله) آغاز شد و راویان با مراجعه به امامان و اصحاب بزرگ آنان، به فهم و حلّ روایات همت گماشتند.

٣ـ پس از دورهٔ حضور، تلاشهای محدّثان طی تدوین جوامع کوچک و بزرگی همچون *المحاسن*، *الکافی*، *من لا یحضره الفقیه*، *تهذیب الأحکام* و *الاستبصار* نمایان شد. گردآوری موضوعی حدیث و به دست دادن احادیث مشابه و مرتبط، دستاورد بزرگ این دوره است.

٤ـ در فاصلهٔ قرن ششم تا نهم، حدیث و مجموعهٔ علوم مرتبط با آن دچار رکود نسبی شد. این دوران را باید دوران شکوفایی فقه شیعه به شمار آورد.

٥ـ در قرنهای دهم و یازدهم، علوم و مباحث حدیثی رونقی دوباره گرفت. طی این دو قرن، شروح و تعلیقه‌های متعددی بر مجموعه‌های بزرگ حدیثی شیعه، به ویژه کتب اربعه، نگاشته شد.

---

٦٠. *الذریعه*، ج ٤، ص ٩٦.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فَهمِ حَدیث

جلسهٔ چهارم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ چهارم

پیشینهٔ فقه الحدیث (۲)

ه) دورهٔ تدوین جوامع روایی متأخر (قرن دهم و یازدهم)

دورهٔ تدوین جوامع روایی متأخر از نظر تاریخی با بخشی از مقطع پیشین تطابق دارد. این دوره از اهمیت خاصی برخوردار است و می‌توان آن را با دورهٔ تدوین جوامع اولیه مشابه دانست. آنچه این دوره را از دورهٔ قبلی متمایز می‌سازد و زمینهٔ پرداخت مستقل به آن را فراهم می‌آورد، گسترهٔ کاری جامع‌نویسان این دو قرن است، که حجم کار آنها در زمینهٔ فقه الحدیث قابل مقایسه با بسیاری از عالمان دورهٔ فترت و پیش از آنها نیست.

ما در اینجا بخشی از جلوه‌های این تلاش را به ترتیب تاریخی ارائه می‌دهیم. مهم‌ترین این تلاشها در دو زمینهٔ تدوین و تنظیم مناسب و راهگشای احادیث در مجموعه‌های بزرگ و مفصل روایی، و شرح و تفسیر و حل مشکلات مضمونی اخبار بروز کرده است؛ اگرچه به دلیل جمع روایات مختلف در یک باب، ارائهٔ راه‌حلّ اختلاف آنها و طریقهٔ جمع آنها نیز از کوششهای این محدثان بوده است.

۱ـ فیض کاشانی

محمد محسن بن شاه مرتضی، معروف به فیض کاشانی (۱۰۹۱ ـ ۱۰۰۷ ه)، از حکیمان، متکلمان، فقیهان و محدثان بزرگ قرن یازدهم هجری است. او در شعر و ادب هم تبحر داشته و کتابهای متعددی تألیف کرده است.[۱] بزرگ‌ترین کتاب حدیثی او *الوافی* است. این عالم بزرگ از چهار جامع بزرگ روایی شیعه (*الکافی*، *من لا یحضره الفقیه*، *تهذیب الأحکام* و *الاستبصار*) برای تألیف کتاب خود استفاده کرده و بدون آنکه آنها را تقطیع کند و تنها با حذف روایات تکراری، به بیان و شرح احادیث مشکل آنها پرداخته است. او خود در مقدمهٔ *الوافی* چنین می‌گوید:

> احادیث را جمع و تدوین، منظم، مهذّب و مرتب کردم، برایش تفصیل و توضیح ارائه دادم، راه دست‌یابی به روایات و معانی‌اش را آسان ساختم و تا آنجا که امکان داشته و در توانم بوده است آن را بیان کردم. شرحها را مختصر (و نه طولانی) گفتم و سعی کردم که شرح احادیث مهم را از کتب دیگر بیاورم و توفیق یافتم آنها را که با هم تنافی داشتند به هم نزدیک سازم و برخی را بر برخی تأویل کنم، به گونه‌ای که این تأویل دور و عجیب نباشد، تا قانونی باشد برای مراجعهٔ اهل معرفت به آن و هدایتی برای فرقهٔ ناجیهٔ امامیه.[۲]

---

۱. همچون *محجة البیضاء في إحیاء کتاب الإحیاء*، *عین الیقین*، *أنوار الحکمه*، *معتصم الشیعة في أحکام الشرائع*، *الحقائق* و ... .

۲. *الوافی*، ج ۱، ص ۷.

این عبارت نشان‌دهندهٔ به‌کارگیری روش توجه به خانوادهٔ حدیث و احادیث هم‌مضمون در تفسیر، فهم و حل تنافی روایات است؛ روشی که فیض کاشانی در ادامهٔ سخن خود بدان تصریح می‌کند:

> ... آن را *الوافی* نامیدم، زیرا که به مهمات و کشف مبهمات پرداخته است، و آن را به کمال انجام دادم. توضیحات لغوی را در جمله‌های متعدد یک باب و یک کتاب، به تکرار آورده‌ام و توضیحات معنوی را، که نیاز به بسط کلام دارد، تکرار نکرده‌ام. برخی از الفاظ را تفسیر کرده‌ام تا دشواریها و پیچیدگیها را برای جویندگان گشوده باشد و نکات مرموز برای همه قابل فهم گردد.[۳]

پس از این سخن، فیض به روش شرح و حل اخبار پرداخته و نکته‌ای را بیان داشته که کلید فهم حدیث است. او می‌گوید:

> چنانچه روایتی به شرح نیاز داشته است، اگر شرحش را در روایت دیگری یافته‌ام، حتی اگر در کتب اربعه هم نبوده است، از آن روایت در شرح حدیث اول کمک گرفته‌ام، و چه بسا حدیث دوم را در کنار حدیث اول نوشته‌ام. چنانچه یکی از بزرگان، شرح روایتی را گفته یا شرح آن در کتب لغت آمده، آنها را یاد کرده‌ام و در غیر این صورت، به میزان فهم و عقل قاصر خود، به یاری خدای عزّ و جلّ آن را بیان کرده‌ام.[٤]

کوششهای فیض در بیان احادیث قابل توجه است و می‌توان آن را یک کتاب شرح حدیث، حداقل نسبت به کتاب *الکافی* دانست. فیض در کتاب دیگرش *النوادر*،[٥] اخبار و احادیث نادر موجود در منابع حدیثی شیعه را، که مؤلفان کتب اربعه نیاورده‌اند، گرد آورده و هر یک را که احتیاج به شرح و تفسیر داشته، توضیح داده و آنها را با عنوان «بیان» از متن حدیث متمایز ساخته است.

۲ـ شیخ حرّ عاملی

محمد بن حسن بن علی عاملی، معروف به حرّ عاملی (١١٠٤ ـ ١٠٣٣ ه)، از عالمان جبل‌عامل لبنان بود، که در دورهٔ صفوی به ایران سفر کرد و توانست افزون بر تألیف کتابهایی چون *إثبات الهداه*، *هدایة الأمه* و *الفوائد الطوسّیه*، بزرگ‌ترین جامع روایات فقهی را تدوین کند. او هجده سال از عمرش را بر سر این کتاب نهاد و بیش از سی و پنج هزار حدیث غیر مکرّر را در آن جای داد و آن را *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعه* نامید. او به قصد زدودن اشکالات کتابهای حدیثی پیش از خود و تصحیح فهم مؤلفان آنها و نیز گردآوری روایات یک موضوع در کنار هم، به مطالعهٔ کتابهای حدیثی شیعه پرداخت[٦] و با بهره‌گیری از تبحّر خود در حدیث و فقه و به‌کارگیری موازین ردّ و قبول حدیث، مجموعه‌ای بسیار کارا را سامان داد و فهم دقیق و عمیق روایات را بر بسیاری از فقیهان آسان ساخت.

---

۳. همان.

٤. همان، ص ١٥ و ٤٠.

٥. *الذریعه*، ج ٢٤، ص ٣٤٨.

٦. ر. ک: *وسائل الشیعه*، ج ١، ص ٥ (مقدمهٔ مؤلف).

شیخ حرّ عاملی افزون بر تسهیل فهم روایات فقهی، از طریق گرد هم نشاندن آنها حول یک موضوع و در دسترس نهادن مخصّصها و مقیّدها و مختلفها، گاه تفسیر و فهم دیگر محدثان بزرگ را نیز ارائه داد، که در این میان نظریات شیخ طوسی در چگونگی حل اخبار مختلف و متعارض از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. شیخ حرّ گاه فهم و راه‌حل جمع خود را ارائه می‌دهد و در بسیاری از موارد، فهم خود را از مجموع روایات و برآیند کسر و انکسار آنها، در قالب عنوانی که برای بابهای متعدد کتاب بر می‌گزیند، به خواننده القا می‌کند.

کار مهم دیگر او، در زمینهٔ حل تعارض و اختلاف اخبار است. او یک باب از احادیث «کتاب القضاء» را به روایاتی اختصاص داده است که راه‌حل جمع میان احادیث متعارض و مختلف را به نقل از امامان (علیهم السلام) بیان می‌دارد و در این میان، راهها و گاه قواعد گران‌بهایی به دست می‌دهد.

زمینهٔ سوم تلاشهای فقه الحدیثی شیخ حرّ عاملی نقد مضمونی حدیث است. او به محتوای حدیث کاملاً توجه داشته و با وجود گرایش به مسلک اخباریان، به بررسی دقیق متن حدیث و سنجش مضمون آن با قرآن، سنّت و احادیث مشهور و حتی گاه اجماع فقیهان شیعه پرداخته است.[۷]

۳ـ علامهٔ مجلسی

محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱ ـ ۱۰۳۷ه) پرکارترین محدّث شیعی است که *بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، *مرآة العقول* و *ملاذ الأخيار*، سه کتاب مشتمل بر مباحث فقه الحدیث اوست.

مجلسی نیز مانند دو جامع‌نویس پیشین (فیض و شیخ حرّ عاملی) در *بحار الأنوار* با گردآوری روایات هم‌مضمون و ناظر به هم و دسته‌بندی موضوعی و چینش منطقی آنها در کنار یکدیگر و آوردن آیات متناسب قرآن، زمینه و مقدمهٔ فهم درست روایات را فراهم می‌آورد. او برای شرح واژه‌های غریب و ناآشنای احادیث، به بیش از بیست کتاب لغت و غریب الحدیث و شانزده کتاب شرح حدیث مراجعه کرده است.

توضیحات علامهٔ مجلسی تنها به لغات محدود نیست. او شرح مشکلات و یافته‌های خود را در فهم معضلات، در قالب «أقول»، «شرح»، «تبیان»، «ایضاح»، «تنویر» و ... عرضه می‌دارد و در بسیاری موارد، تفسیر شارحان و کلام حکیمان را نقل و نقد می‌کند[۸] و بدین طریق یک کتابخانهٔ کوچک متحرک با بیش از ششصد مصدر را در قالب دائرة المعارفی حدیثی عرضه می‌دارد. او خود در مقدمهٔ *بحار الأنوار* می‌نویسد:

> روایاتی را که نیاز به کشف معانی داشته‌اند به بیانی رسا توضیح داده‌ام و بنا بر حداکثر اختصار نهاده‌ام، تا بابهای کتاب طولانی نگردد و حجم کتاب بیش از حد نیفزاید و جویندگان در استفاده از کتاب دچار مشکل نشوند.[۹]

این توضیحات و شرحهای کوچک و بزرگی که در ذیل احادیث آمده‌اند افزون بر پنجاه شرح مفصل است، که برخی در حد یک رساله‌اند و نوشته‌ای مستقل در موضوع خود به شمار می‌آیند.[۱۰]

---

۷. ر. ک: همان، ج ۲، ص ۹۵ ـ ۹۳.

۸. ر. ک: *بحار الأنوار*، ج ۳۷، ص ۱۹۹ و ج ۵۹، ص ۲۲۹ و ج ٦۳، ص ۲۹۵ و ... .

۹. *بحار الأنوار*، ج ۱، ص ۵ ـ ٤ (مقدمهٔ مؤلّف).

۱۰. *یادنامهٔ علامهٔ مجلسی*، ج ۲، ص ۳۵٤.

علامهٔ مجلسی در توضیحات خود، به روایات مشابه دیگر اشاره می‌کند و تصحیفات احتمالی را می‌نمایاند و متن صحیح را ارائه می‌دهد.[11] او عبارتهای مبهم و اصطلاحات و مجازها را تفسیر می‌کند و برای تأویل برخی اخبار یا حلّ تعارض آنها مباحث ادبی، فقهی، تاریخی، کلامی و حتی نجومی و ریاضی را پیش می‌کشد و با کوششهای علمی خود به فهم ژرف حدیث یاری می‌رساند، اشتباه پیشینیان را متذکر می‌شود و به ردّ شبهه‌های مخالفان و احتجاج با آنان می‌پردازد، و این همه او را از تفسیر روان احادیث به منظور آسان‌سازی فهم آن باز نمی‌دارد.[12]

تلاش دیگر علامهٔ مجلسی، که می‌باید آن را یک فعالیت سترگ فقه الحدیثی به شمار آورد، شرحهای او بر دو مجموعهٔ بزرگ از جوامع اولیهٔ حدیث است. دو شرح مفصل *مرآة العقول* و *ملاذ الأخیار* او را، که به ترتیب بر *الکافی* و *تهذیب الأحکام* نوشته شده است، می‌توان بزرگ‌ترین گام در تفسیر حدیث دانست؛ حتی اگر مانند محمد باقر خوانساری نیمی از شرح کتاب الدعاء، کتاب العشرة، کتاب الزکاة و کتاب الخمس و بخشی از کتاب الصلاة را در *مرآة العقول*، کار شاگرد علامهٔ مجلسی، میر محمد حسین خاتون‌آبادی، بدانیم[13] یا *ملاذ الأخیار* را فقط تا کتاب الصوم نوشتهٔ او بشماریم.[14]

علامهٔ مجلسی در مقدمه‌اش بر *مرآة العقول* چنین می‌نگارد:

> تصمیم گرفتم در حل دشواریهای واژه‌ها و کشف معانی نهفته به اندازهٔ فهم افراد زیرک ـ که از اشاره‌ها به معانی ظریف می‌رسند ـ اکتفا کنم و به یاری خداوند، بدون نام بردن یا ایراد گرفتن، سخن برخی حاشیه‌نگاران و نکته‌هایشان و بهره‌هایم از استادانم را عرضه بدارم.[15]

مجلسی در این شرح از تمام دانسته‌ها و داشته‌های علمی خود و نیز شروح پیشینیان و معاصران سود جسته[16] و در نقد احادیث به سند و محتوا، هر دو، توجه کرده و گاه تصحیفات واقع شده در متون حدیث را نشان داده و به نسخه‌های متفاوت نیز اشاره نموده است.[17]

برخی از بزرگان، همچون آیت‌الله سبحانی، توضیحات *مرآة العقول* را از توضیحات *ملاذ الأخیار* و حتی *بحار الأنوار* برتر و استوارتر می‌دانند.[18]

---

۱۱. ر. ک: *بحار الأنوار*، ج ۲۰، ص ۲۳۸ (ذیل ح ۳) و ج ۲۳، ص ١٤٦ (ذیل ح ۱۰۷) و ج ٤، ص ١٣٦ (ذیل ح ۲) و ص ۱۳۷ (ذیل ح ٤).

۱۲. ر. ک: *بحار الأنوار*، ج ۱۱، ص ۲۰۳ ـ ۱۹۸؛ ج ۲۵، ص ۱۰۸؛ ج ٦٩، ص ٥٦؛ ج ۸۰، ص ۳۲۷؛ ج ۸۵، ص ۳۱؛ ج ٨٦، ص ۱۳۷ و ١٤٤؛ ج ۹۱، ص ۲۸۵ و نیز ر. ک: *یادنامهٔ علامهٔ مجلسی*، ج ۳، ص ۹۵، ملاحظات حول تعلیقات المرحوم المجلسی علی الأحادیث، محمد علی تسخیری.

۱۳. *روضات الجنات*، ج ۲، ص ۸۰.

١٤. ر. ک: *طرائف المقال*، ج ۲، ص ۳۸۹.

۱۵. *مرآة العقول*، ج ۱، ص ۳.

١٦. همچون نقد کلام اشاعره و معتزله در مسئلهٔ بدا، ج ۲، ص ١٢٤.

۱۷. ر. ک: *مرآة العقول*، ج ۱، ص ۲٤۹ ـ ۲۳۸؛ ج ۲، ص ۳۹ ـ ٢٦ و ج ۳، ص ۳.

۱۸. *یادنامهٔ علامهٔ مجلسی*، ج ۳، ص ۲۱۹. ما مشتاقان آشنایی بیشتر با این شرح جامع را به مقالهٔ آقای محمد علی سلطانی، چاپ‌شده در جلد دوم *یادنامهٔ علامهٔ مجلسی*، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش، ص ۳۱ تا ٥٦ ارجاع می‌دهیم.

٤ـ معاصران مجلسی

هم‌زمان با کوششهای دو مجلسی، پدر و پسر، عالمان دیگری نیز به شرح و تفسیر اخبار روی آوردند. این کوششها بیشتر بر شرح کتب اربعه و حاشیه‌نویسی بر آنها و نیز *صحیفهٔ سجادیه* و برخی احادیث غامض و دشوار متمرکز شد. جالب توجه آنکه بسیاری از این عالمان از خاندان مجلسی و شاگردان او بوده‌اند که ما به نام برخی از آنان و کتابهایشان اشاره می‌کنیم و مشتاقان را برای آگاهی بیشتر به *یادنامهٔ علامهٔ مجلسی* ارجاع می‌دهیم.[١٩]

١ـ عزیزالله مجلسی (م ١٠٧٤ ه‍)، برادر بزرگ‌تر علامهٔ مجلسی. او بر *تهذیب الأحکام* و من *لا یحضره الفقیه* حاشیه نوشته است.[٢٠]

٢ـ عبدالله مجلسی (م ١٠٨٤ ه‍)، برادر بزرگ‌تر علامهٔ مجلسی. او نزد پدرش و آقا حسین خوانساری شاگردی کرده و شرحی ناتمام بر *تهذیب الأحکام* دارد.[٢١]

٣ـ محمد بن حسن شیروانی (م ١٠٩٨ ه‍)، داماد مجلسی اول. او *تهذیب الأحکام* و برخی احادیث (مانند حدیث صنع) را شرح کرده[٢٢] و بر *فروع الکافی* نیز حاشیه نوشته است.[٢٣]

٤ـ محمد صالح بن عبدالواسع حسینی خاتون‌آبادی (١١٢٦ ـ ١٠٥٨ ه‍). او تکمله‌ای بر *مرآة العقول* و شرحی بر *من لا یحضره الفقیه* دارد.[٢٤]

٥ـ علاءالدین گلستانه، برادر همسر علامهٔ مجلسی (م ١١٠٠ ه‍). او افزون بر شرح بزرگی که بر *نهج البلاغه* نوشت و آن را *حدائق الحدائق فی شرح کلمات کلام الله الناطق* نامید، به شرح برخی خطبه‌ها (مانند شقشقیه و خطبهٔ همام) نیز پرداخت. او همچنین *الرسالة الأهوازیه* (نامهٔ امام صادق (علیه السلام) به نجاشی حاکم اهواز) را شرح کرد.[٢٥]

٦ـ میرک بن موسی بن ابراهیم حسینی توفی (م ١٠٩٨ ه‍). او بر *الاحتجاج* طبرسی و *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)* تعلیقاتی زده و حواشی متعددی نیز بر تفسیر *الصافی* نگاشته است.[٢٦]

٧ـ قاسم بن محمد کاظمی نجفی (م ١١٠٠ ه‍). او *الاستبصار* را شرح کرد.[٢٧]

٨ـ هاشم بن سلیمان بن اسماعیل بحرانی توبلی (م ١١٠٧ ه‍). او صاحب تفسیر *البرهان* است و شرحی بر *تهذیب الأحکام* دارد.[٢٨]

٩ـ سید نعمت الله بن عبدالله جزائری (١١١٢ ـ ١٠٥٠ ه‍). او صاحب کتاب *الأنوار النعمانیه* است و در کتاب دیگرش *غرائب الأخبار و نوادر الآثار*، اخبار غریبه را گرد آورده و آنها را توضیح داده است. او بیانهای خود را در قالب «بیان» و «ایضاح» آورده است. ترتیب کتاب به ترتیب تاریخ زندگی معصومان (علیهم السلام) است. او

---

١٩. *یادنامهٔ علامهٔ مجلسی*، ج ١، ص ١٨٨ ـ ١١٣.
٢٠. *الذریعه*، ج ٦، ص ٥٢، ش ٢٥٨ و ص ٢٢٣، ش ١٢٥٥.
٢١. ر. ک: *أعیان الشیعه*، ج ٨، ص ٧٠.
٢٢. *الذریعه*، ج ١٣، ص ١٩٩، ش ٧٠٠ و ج ١٣، ص ٢٠٩، ش ٧٣٨.
٢٣. همان، ج ٦، ص ١٨٢، ش ٩٩٣.
٢٤. *ریحانة الأدب*، ج ١، ص ٣٣٦.
٢٥. *الذریعه*، ج ١٣، ص ٢٢٥ و ج ٢، ص ٤٨٥.
٢٦. *جامع الرواه*، ج ٢، ص ٢٨٤؛ *أعیان الشیعه*، ج ١٠، ص ١٧٢.
٢٧. *أعیان الشیعه*، ج ٨، ص ٤٤٥؛ *الذریعه*، ج ١، ص ٢٢٦، شمارهٔ ١١٨٧.
٢٨. *أعیان الشیعه*، ج ١٠، ص ٢٤٩.

شرح بزرگی بر *تهذیب الأحکام* نوشته و آن را *غایة المرام* نامیده است؛ همچنین شرحی به نام *کشف الأسرار بر الاستبصار* دارد و *صحیفهٔ سجادیه* را نیز شرح کرده است.[۲۹]

۱۰ـ محمد بن شرف‌الدین علی، معروف به سید میرزا جزائری (قرن یازدهم هجری). او احادیث معتبر کتب اربعه و نیز برخی دیگر از کتابهای حدیث را گرد آورد و حواشی و توضیحاتی نیز از خود افزود. او رسالهٔ طولانی و مهمی را در درایه و قواعد علم حدیث در ٢٤ «مسئله» سامان داد و در مقدمهٔ کتابش ذکر کرد.[۳۰]

۱۱ـ عبدالله بن غلام علی حسینی طالقانی (قرن یازدهم هجری). او حاشیهٔ مفصلش را بر *تهذیب الأحکام* در سال ۱۰۸۵ قمری به پایان رساند.[۳۱]

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، بسیاری از فعالیتهای فقه الحدیثی در این دوره به شرح و تفسیر کتب اربعه اختصاص داشته است؛ اما این بدان معنا نیست که کتابهای حدیثی دیگر از دایرهٔ کوششهای محدّثان بیرون مانده‌اند، بلکه افزون بر شرح و حاشیه‌نگاری بر کتب اربعه، شاهد شرح برخی کتابها هستیم؛ مانند شرح *بصائر الدرجات* که محمد باقر بن عبدالرزاق لاهیجی آن را در سال ۱۰۸۳ قمری در هندوستان به انجام رساند،[۳۲] و شرح آقا جمال خوانساری بر *غرر الحکم* و نیز شرح عبدالکریم بن محمد یحیی قزوینی (قرن دوازدهم هجری) بر *غرر الحکم* به نام *نَضد الدُّرَر و نظم الغُرَر*.[۳۳]

در این میان می‌توان از فعالیتهای کسانی که در علم غریب الحدیث و فروق اللغه نگارشهایی دارند نیز یاد کرد؛ همچون فخرالدین طریحی (م ۱۰۸۵ ه)، که *مجمع البحرین* و *مطلع النّیرین* او در تفسیر غریب قرآن و حدیث مشهور است،[۳٤] و کتاب *فروق اللغه* از شیخ تقی‌الدین کفعمی، صاحب *الجنّة الواقیه* و نیز سید نعمت الله جزائری.[۳۵]

گفتنی است زنی نیز به نام حمیده بنت محمد شریف بن شمس‌الدین محمد رویدشتی اصفهانی (م ۱۰۸۷ ه) نیز فعالیتهای فقه الحدیثی داشته و به گفتهٔ عبدالله افندی حواشی و توضیحات وی بر *الاستبصار* شیخ طوسی نشان از فهم و درایت او دارد.[۳٦]

همچنین می‌توان از شرح اربعینهای متعدد، مانند شرح قاضی سعید قمی (نوشته شده در ۱۰۹۹ ه)،[۳۷] شرح محمد شریف خاتون‌آبادی بر چهل حدیث طب[۳۸] و دو شرح محمد شفیع استرآبادی (قرن یازدهم هجری) و شیخ سلیمان بن عبدالله بحرانی (م ۱۱۲۱ ه) بر چهل حدیث فضائل امیر المؤمنین (علیه السلام) نام برد که آنها را از میان کتب حدیثی اهل سنّت برگزیده‌اند.[۳۹]

۲۹. *أمل الآمل*، ج ۲، ص ۳۳٦؛ *الذریعه*، ج ١٦، ص ۱۸، ش ۷۲.
۳۰. *الذریعه*، ج ۵، ص ۲۵۳؛ *یادنامهٔ مجلسی*، ج ۱، ص ۱۰۷.
۳۱. *أعیان الشیعه*، ج ۸، ص ٦٥.
۳۲. همان، ج ۹، ص ۱۸۹.
۳۳. *الذریعه*، ج ١٤، ص ۱۳۳.
۳٤. همان، ج ۸، ص ۳۹٤.
۳۵. همان، ج ١٦، ص ۱۸۷، ش ٦١٥ و ٦١٦.
۳٦. *ریاض العلماء*، ج ۵، ص ٤٠٤.
۳۷. *الذریعه*، ج ۱، ص ٤١٩ ـ ٤١٧ و ج ۲۰، ص ۲۳۸.
۳۸. همان.
۳۹. همان.

گفتنی است که ما در اینجا در مقام استقرای تام نبوده‌ایم و با مراجعه به آثار کتاب‌شناختی (مانند *الذریعه*) می‌توان به راحتی دهها شرح و تعلیقه بر کتب اربعه و غیر آن یافت که هر یک مشتمل بر تحقیقات فقه الحدیثی هستند.

همچنین به شروح متعدد *نهج البلاغه* و *صحیفهٔ سجادیه* نپرداخته‌ایم؛ زیرا شیخ آقا بزرگ تهرانی بیش از صد مورد از شروح *نهج البلاغه*[٤٠] و حدود پنجاه شرح *صحیفهٔ سجادیه*[٤١] را یک‌جا برشمرده است و بسیاری از آنها در قالب لوحهای فشردهٔ نرم‌افزاری عرضه شده‌اند.

به طور خلاصه ویژگیهای این دوره چنین است:

١ـ جامع‌نگاران ثانویهٔ حدیث شیعه با به‌کارگیری روش جمع روایات در موضوع واحد و تدوین منطقی ابواب و فصول توانستند به فهم و حل روایات بسیاری یاری رسانند.

٢ـ در این دوره، نقل فهمها و شرحهای بزرگان حدیث و بهره‌برداری و تکمیل آنها از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شد.

٣ـ شرح مسلسل روایات یک کتاب در این دوره جلوه کرد. در این میان کتب اربعه، *نهج البلاغه* و *صحیفهٔ سجادیه* بیشترین شرحها را به خود اختصاص دادند.

٤ـ استفادهٔ بیشتر از دیگر دانشها به ویژه دانشهای ادبی در فهم متن حدیث و دانشهای طب و نجوم و حتی ریاضی در فهم مقصود اصلی حدیث، از ویژگیهای بارز این دوره به شمار می‌رود.

٥ـ فعالیت در زمینهٔ تدوین رساله‌های مستقل فقه الحدیثی، مانند بیانهای مفصل *بحار الأنوار* و تسهیل فهم احادیث نوادر و غرائب در این دوره به چشم می‌آید.

٦ـ دیگر کوششهای فقه الحدیثی (مانند حل تعارض اخبار و تدوین کتب در زمینهٔ درایه و علم حدیث) ادامه یافت.

و) قرون اخیر

منظور از قرون اخیر، دهه‌های پایانی قرن دوازدهم، دو سدهٔ سیزدهم و چهاردهم هجری و دو دههٔ نخستین سدهٔ جاری است. در این دوره فعالیتهای جمع و تفسیر حدیث ادامه یافته و فعالیتهای مشابهی با دورهٔ پیشین صورت گرفته است.

پس از تدوین جوامع روایی متأخر، برخی از محدّثان و عالمان به شرح آنها پرداختند. در این میان *الوافی* از اقبال بیشتری برخوردار بود. سید ابراهیم بن محمد باقر رضوی قمی (زنده تا ١١٦٨ ه) و محمد باقر وحید

---

٤٠. همان، ج ١٤، ص ١٦٠ ـ ١٢١. و نیز دربارهٔ شرح برخی خطبه‌ها ر. ک: همان، ص ٣٧، ٤٠ و ٤١. کتابهای دیگر نیز به شروح *نهج البلاغه* پرداخته‌اند که نام بسیاری از آنها در مقالهٔ «شرحهای *نهج البلاغه*» در *دانشنامهٔ امام علی* (علیه السلام)، ج ١٢، ص ١٤٤ و ١٤٥ آمده است.

٤١. *الذریعه*، ج ١٣، ص ٣٨٥ ـ ٣٤٥.

بهبهانی، مجدّد مکتب اجتهاد اصولی در برابر اخباریگری،[٤٢] بر بخشهای متعددی از آن شرح نوشتند. دو شرح نیز بر کتاب طهارت آن از محمد جواد عاملی صاحب *مفتاح الکرامه* (م ١٢٢٦ ه) و محمد تقی بن عبدالرحیم تهرانی (م ١٢٤٨ ه) موجود است.

تلاشهای مستقلی نیز در این دوره صورت گرفت. سید عبدالله شبّر (م ١٢٤١ ه)، صاحب مجموعهٔ بزرگ *جامع المعارف و الأحکام*،[٤٣] برخی از اخبار پیچیده و مشکل را در کتاب *مصابیح الأنوار في حلّ مشکلات الأخبار* گرد آورد و به شرح آنها پرداخت. میرزا حسین نوری (م ١٣٢٠ ه)، صاحب *مستدرک الوسائل* و *مستنبط المسائل* نیز، همهٔ احادیث هم‌مضمون با احادیث *وسائل الشیعه* را گرد آورد و به همان شکل دسته‌بندی نمود و در خاتمهٔ کتابش مباحثی را مطرح کرد که با فقه الحدیث مرتبط است.

کتاب *البحر الزخّار في شرح أحادیث الأئمة الأطهار* از سید محسن امین عاملی (م ١٣٧١ ه) صاحب *أعیان الشیعه* نیز از دیگر فعالیتها در این زمینه است.

تلاشهای فقه الحدیثی معاصران

در دورهٔ معاصر می‌توان از تلاشهای آیت‌الله محمد حسین طباطبایی بروجردی (م ١٣٨٠ ه) نام برد. این عالم بزرگ در پی سالها تتبّع در کتب اربعه و *وسائل الشیعه*، نیازهای اساسی را برای فهم صحیح حدیث (مانند گرد آمدن احادیث مشابه و آیات قرآنی و نیز شرح کلمات غریب) گوشزد کرد و اساس یک جامعِ نوین حدیثی به نام *جامع أحادیث الشیعه* را پی نهاد. ایشان همچنین در پاسخ به سؤال سید بحر العلوم از نُه حدیث مقلوب، با سود جستن از علم طبقات الرجال و نیز فقه الحدیث، به تفسیر و نقد این احادیث پرداخت که بعدها در کتابی کوچک به نام *الأحادیث المقلوبه* منتشر شد.

در همین دوران امام خمینی (١٤٠٩ ـ ١٣٢٠ ه) نیز چند کتاب مهم و عمیق در شرح حدیث نگاشت که از جملهٔ آنها است: *شرح چهل حدیث*، که شرح مفصل چهل حدیث اخلاقی است، کتاب *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، که تفسیری ژرف و پرمحتواست و نیز *شرح دعای سحر*، که شرحی عرفانی است. اینها همه به جز شروح عمیق و عرضهٔ نکته‌ها، دقتها، ژرف‌نگریها، نقدها و تحلیلهای فقه الحدیثی ایشان در کتابها و تقریرات مفصل و متعدد فقه و اصول است.

علامهٔ امینی (م ١٣٩٠ ه) نیز کتاب بزرگ خود *الغدیر* را از شرح غرائب و تبیین دلالت احادیث مشحون ساخت و قرائن گوناگون حدیث غدیر را گرد آورد و سامان داد. او به نقد بسیاری از روایات تاریخی و نقلهای جعلی نیز همت گماشت.

---

٤٢. اصولیان و اخباریان دو جریان عمدهٔ مجتهدان و فقیهان شیعی هستند که دربارهٔ اعتبار همهٔ اخبار موجود در کتب شیعه و نیز چگونگی استفاده از آنها با هم اختلاف دارند. اخباریان کمتر خبری را نامعتبر می‌دانند و کمتر آن را از صافی نقد و پالایش عبور می‌دهند و نیز کمتر از اصولیان علم اصول فقه را در استنباط فقهی دخالت می‌دهند.

٤٣. این کتاب سترگ به چاپ نرسیده، ولی نسخهٔ مصوّر آن در کتابخانهٔ دار الحدیث و نیز بنیاد دایرة المعارف اسلامی موجود است.

علامه سیّد محمد حسین طباطبایی (م ۱۳٦۱ ش) نیز از معدود کسانی است که با استفاده از اندوخته‌های فراوان و متنوع خود، توانست تعلیقه‌هایی بسیار ژرف و کارگشا بر احادیث *بحار الأنوار* بنگارد. او در تفسیر *المیزان* مباحث روایی فراوانی را بر اساس قواعد فهم و نقد حدیث عرضه کرده است.

همین شیوه را علامهٔ شعرانی در تعلیقه‌اش بر شرح ملا صالح مازندرانی بر *الکافی* و نیز حاشیه‌اش بر *الوافی* پیش گرفته است.

همچنین باید از حدیث‌پژوه معاصر، مرحوم علی اکبر غفاری، یاد کرد که رساله‌ای مستقل با عنوان *فقه الحدیث* را در پایان تلخیص خود از *مقباس الهدایه* ارائه داده است. او بر همهٔ کتب اربعه و نیز برخی از کتابهای شیخ صدوق تعلیقه‌های سودمندی دارد و شروح کوتاه و راهگشای علامهٔ مجلسی و علامهٔ طباطبائی را نیز در پانوشت *الکافی* آورده است.

از دیگر معاصران می‌توان از آیت‌الله جعفر سبحانی، مؤلف کتاب ارزشمند *الحدیث النبوی بین الروایة و الدرایه*، آیت‌الله محمد تقی جعفری، مؤلف ترجمه و شرح *نهج البلاغه*، که کتاب مبسوط و ارزشمندی است، و استاد محمد باقر بهبودی، مصحح بسیاری از مجلدات *بحار الأنوار* و نویسندهٔ دو کتاب *معرفة الحدیث* و *علل الحدیث* یاد کرد.

حجت الاسلام و المسلمین محمد محمدی ری‌شهری نیز یکی از پویندگان مسیر فهم حدیث است. ایشان در ضمن تکمیل موسوعهٔ *میزان الحکمه* و با همکاری پژوهشگران دار الحدیث، تکنگاریهای موضوعی ارزنده‌ای نیز عرضه کرده است که افزون بر گردآوری احادیث هم‌مضمون، آیات قرآنی و تحلیلها و بیانهای کارایی را به همراه دارد. از جملهٔ موضوعات مورد تحقیق *العقل و الجهل*،[٤٤] *العلم و الحکمه*،[٤٥] *المَحبّة في الکتاب و السّنه*[٤٦] و برتر از همه، *موسوعة الإمام علی بن أبی‌طالب (علیه السلام) في الکتاب و السّنة و التاریخ* است[٤٧] که مشتمل بر حدود پانصد صفحه توضیح، تحلیل و نقد احادیث و روایات تاریخی، در کنار بیش از شش هزار صفحه متن اصلی است.

در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم و به کوششهایی که در زمینهٔ نقد حدیث و بیان احادیث جعلی و ارائهٔ تصحیفات و تحریفات صورت گرفته و خود بستر گسترده‌ای برای تلاشهای فقه الحدیثی است (مانند *أخبار أبی‌هریره* نوشتهٔ علامه عبدالحسین شرف‌الدین، *الأخبار الدخیله* از علامه محمد تقی تستری (شوشتری)[٤٨] و *الموضوعات في الآثار و الأخبار* نوشتهٔ هاشم معروف حسنی) نمی‌پردازیم.

---

٤٤. این اثر با نام *العقل و الجهل في الکتاب و السنه* در سال ۱۳۷۸ به چاپ رسیده و ترجمهٔ فارسی آن با عنوان *خردگرایی در قرآن و حدیث* با ترجمهٔ مهدی مهریزی نشر یافته است.

٤٥. این اثر در دو جلد با عنوان *العلم و الحکمة في الکتاب و السنه* به سال ۱۳۷٦ منتشر شده و نیز با ترجمهٔ نگارنده، با عنوان *علم و حکمت در قرآن و حدیث*، در سال ۱۳۷۹ در دو جلد نشر یافته است.

٤٦. این اثر به سال ۱٤۲۱ در بیروت و با ترجمهٔ حسن اسلامی در سال ۱۳۷۹ در قم به طبع رسیده است.

٤٧. این اثر با عنوان *دانشنامهٔ امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر پایهٔ قرآن، حدیث و تاریخ* ترجمه شده است.

٤٨. ایشان شرح موضوعی بزرگی نیز بر *نهج البلاغه* به نام *بهج الصباغه* دارد، که اساس آن بر گردآوری قرینه و خانوادهٔ حدیث استوار است.

چکیده

۱ـ پس از گذار از یک دورهٔ رکود نسبی در قرون میانی، تدوین جوامع ثانویهٔ روایی (مانند *بحار الأنوار*، *وسائل الشیعه* و *الوافی*) از بزرگ‌ترین گامها در زمینهٔ فقه الحدیث است، زیرا این جوامع افزون بر ویژگی جوامع اولیه، آکنده از بیانها، شرحها و حل تعارض اخبار نیز بودند.

۲ـ در دورهٔ تدوین جوامع ثانویه و پس از آن، رساله‌های مستقلی نیز برای شرح و تفسیر برخی اخبار نوشته شد و فقیهان و محدّثان در ضمن مباحث فقهی، اصولی و حدیثی خود، بسیاری از فروعات دانش فقه الحدیث را مطرح ساختند.

۳ـ محدّثان در سده‌های معاصر با مجلسی، شرحهای متعددی بر کتب اربعه که مهم‌ترین کتب حدیثی شیعه بودند نوشته و بسیاری از احادیث دشوار را روشن کرده‌اند. در این میان تلاشهای مجلسی پدر و پسر جلوهٔ بیشتری دارد و شاگردان و معاصران ایشان نیز فعالیتهای متعددی در این زمینه داشته‌اند.

٤ـ در قرون اخیر می‌توان از کوششهای سید عبدالله شبّر، علامهٔ طباطبایی، آیت‌الله بروجردی، امام خمینی، علامهٔ امینی، علامهٔ شوشتری، استاد علی اکبر غفاری، آیت‌الله سبحانی و حجت الاسلام و المسلمین محمدی ری‌شهری در زمینهٔ تفسیر احادیث، گردآوری و دسته‌بندی موضوعی، حل اختلاف اخبار، شرح لغات غریب و نقد و بررسی احادیث نام برد.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فَهمِ حَدیث

جلسهٔ پنجم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ پنجم
پیش‌نیازهای فهم

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ با مراحل سیر فهم حدیث آشنا شود؛
- ✓ پیش‌نیازهای حرکت به سوی فهم حدیث را بداند؛
- ✓ تأثیر دست‌یابی به نسخه‌ها و نقلهای گوناگون حدیث را در فهم آن دریابد؛
- ✓ به ضرورت آگاهی از تصحیف و تحریفهای احتمالی در متن حدیث پی ببرد؛
- ✓ شیوهٔ کلی به دست آوردن متن اصلی حدیث را فرا گیرد.

سیر اجمالی فهم حدیث

فهم بسیاری از احادیث لحظه‌ای و دفعی نیست. فهم حدیث یک مقصد والاست و رسیدن به آن، پیمودن مرحله به مرحلهٔ مسیری مشخص و نه چندان کوتاه را می‌طلبد. این مراحل عبارت‌اند از:

۱ـ فهم متن حدیث

۲ـ فهم مقصود اصلی آن

در مرحلهٔ اول، با آگاهی از معنای واژه‌های به کار رفته در متن حدیث و چگونگی ترکیب و ارتباط آنها با یکدیگر به مفهوم اولیهٔ حدیث دست می‌یابیم؛ مفهومی که در علم اصول فقه، «ظهور اولیه» یا «مراد استعمالی» نامیده می‌شود و در گفتگوهای معمولی و روزانه مورد احتجاج و استدلال قرار می‌گیرد. این مرحله خود به دو مرحلهٔ «فهم مفردات» و «فهم ترکیبات» تقسیم می‌شود و پیش‌نیاز آن آشنایی با علوم ادب عربی، مانند صرف و نحو و لغت و معانی و بیان، و پیش‌نیاز دیگر آن در دست داشتن متن اصلی و صحیح حدیث است، تا واژه‌ها و ترکیبات مورد بررسی، حداقل از نظر معنا، با متن اصلی حدیث تطابق داشته باشد.

در مرحلهٔ دوم، ما بر اساس یک پیش‌فرض حرکت می‌کنیم؛ پیش‌فرض عدم مطابقت همیشگی و لزومی مفهوم متن با مقصود گوینده. به اصطلاح اصولیان «مراد جدی» گویندهٔ سخن ممکن است با مفهوم ابتدایی متن، یعنی همان «مراد استعمالی»، متفاوت باشد و شاهد این امر وجود جمله‌های طعنه‌آمیز و معماگونه و شوخیهای لفظی در زبانهای گوناگون است. در این‌گونه جمله‌ها مفهوم آغازین سخن یک چیز است و مقصود اصلی گوینده چیزی دیگر. مثلاً جملهٔ «در باز است» ممکن است یک جملهٔ خبری ساده یا تقاضای بستن در باشد، چون سرما یا سر و صدا مزاحم کار در اتاق است. همین جمله اگر پس از در زدن یک مهمان ادا شود، به

معنای اجازه ورود به اوست، و اگر پس از ملالت از مزاحمت کسی گفته شود، نوعی بیرون کردن تلقی می‌شود.

آنچه موجب رسیدن به مقصود اصلی گوینده می‌شود و سیر حرکت از فهم متن تا فهم مقصود را سامان می‌بخشد، دست‌یابی به قرینه‌های مقامی و لفظی سخن است. ما مفهوم این قرینه‌ها و چگونگی تأثیرگذاری آنها را بر مفهوم حدیث و نیز سیر دسترسی به آنها را در درسهای «اسباب ورود حدیث» و «تشکیل خانوادهٔ حدیث» خواهیم آورد.

به علت وجود زمینه‌های تاریخی، احادیث متعارض‌نمایی وجود دارند که آگاهی از آنها در فهم حدیث ضرورت دارد. در مسیر حل این تعارضها، فهم نخستین ما از هر دو حدیث یا حداقل یکی از آنها دستخوش دگرگونی می‌شود و ما را موظف می‌کند که آنچه را به معصومین (علیهم السلام) نسبت می‌دهیم تنها در یک مجموعهٔ هماهنگ و از درون سازوار بنگریم و برایند حاصل از همهٔ این کوششها را حجت بدانیم و از کوششهای عالمان حدیث در شرح و تفسیر احادیث استفاده کنیم. از این رو، مراجعه به کتب شرح الحدیث در احادیث متعددی گره‌گشاست. همچنین در سده‌های اخیر و با پیشرفت علوم انسانی و تجربی، گاه دستاوردهای علمی بشر، چه به هنگام موافقت و چه به هنگام مخالفت با احادیث، در فهم حدیث تأثیر داشته است که نمی‌توان به آنها بی‌توجه بود. ما به مجموع این کوششهای بشری به دیدهٔ اهمیت و نه حجیت می‌نگریم و می‌کوشیم از آنها برای فهم حدیث استفاده کنیم. گفتنی است این مراحل همواره از هم گسسته نیستند و در موارد فراوانی به هم پیوسته و در هم تنیده‌اند و تأثیرات متقابلی بر یکدیگر دارند.

دست‌یابی به متن اصلی حدیث

پیش از تلاش برای فهم حدیث، باید به دو پرسش پاسخ داد:

۱ـ آیا متنی که در دست ماست حدیث است؟

۲ـ آیا متن حدیث همین عبارت است؟

پاسخ پرسش نخست بر عهدهٔ علم رجال و تخریج[1] است که با سود جستن از ابزارهای متعدد به ما اطمینان نسبی می‌بخشند که متن، ساختگی نیست و یا برای مثال، حدیث نبودن متنهای مشهوری مانند «حَسَناتُ الأبْرارِ سَیِّئاتُ الْمُقَرَّبینَ» و «اَلصَّلاةُ مِعْراجُ الْمُؤمِنِ» را اعلام می‌کنند.

اما پرسش دوم نیز باید بررسی شود؛ زیرا بسیاری از بدفهمیها و سخت‌فهمیها ناشی از اشتباه در قرائت و کتابت احادیث موجود در نسخه‌های گوناگون است و اگر تحریف و تصحیف را نیز بیفزاییم، ناگزیر باید همهٔ نقلها و نسخه‌های در دسترس را بررسی کنیم و در سیر فهم، آنها را همواره به خاطر داشته باشیم. به عنوان مثال، کسی که با متن: «مَنْ یَنالُ فَوْقَ قَدْرِهِ، اِسْتَحَقَّ الْحِرْمانَ»[2] (هر کس به بالاتر از اندازه‌اش برسد، سزاوار

---

۱. منظور از تخریج، مصدریابی منابع و مآخذ حدیث است. در این دانش، کوشش می‌شود که اصلی‌ترین و قدیم‌ترین منبعی که حدیث در آن آمده به دست آید. ابزارهای این کار، معجمها و کتب اطراف الحدیث‌اند، که با در دست داشتن یکی دو کلمه از متن یا ابتدای حدیث، می‌توانیم به متن و مأخذ حدیث دست یابیم. در سالهای اخیر، رایانه کمک بزرگی به این امر کرده و گاه بی‌پیشینه بودن برخی متون و بی‌ریشه بودن بعضی احادیث منتسب را نشان داده است.

۲. *الدرّة الباهره*، ص ۳۰، ح ۷۲.

حرمان است) روبه‌رو شود، ممکن است آن را با تأویل و توجیه بپذیرد؛ اما اگر به نسخهٔ دیگری که این روایت در آن چنین آمده: «مَنْ سَأَلَ فَوْقَ قَدْرِهِ، اِسْتَحَقَّ الْحِرْمانَ»[3] (هر کس بالاتر از اندازه‌اش را بطلبد، سزاوار ناکامی است) دست یابد، مسیر فهم او بسیار کوتاه‌تر خواهد گشت.

بنابراین حرکات و حروف و نقش آنها در ترکیبات بسیار اهمیت دارد، تا آن اندازه که تغییر حروف اضافه و تشدید و تقدیم و تأخیر یک ضمیر، در معنای القا شده یا فهمیده شده از جمله تأثیر می‌گذارد.

نکتهٔ دیگری که کار را حساس‌تر می‌کند، توجه به بینش والای امامان (علیهم السلام) و عمق و ژرفای آگاهیهای آنان از هستی، با همهٔ گسترهٔ پهناور آن است. آنان که به علم لدنّی و امداد غیبی، هزار نکتهٔ باریک‌تر از مو را در همهمهٔ هستی شنیده‌اند، به گاه سخن گفتن، واژه‌ها را چنان به کار می‌برند و آن‌سان با هم ترکیب می‌کنند که طراوت معنا با طراوت لفظ پیوند می‌یابد. لذا گاه تغییرات به وجود آمدهٔ سهوی و عمدی در آنها به این همه تازگی و ژرفا و لطف مطلب زیان می‌رساند و اندک تغییری در حرفها، کلمه‌ها و ترکیبها اساس معنای مقصود را در هم می‌ریزد و ما را در رسیدن به معنایی درست و مقبول ناکام می‌گذارد. اینک برخی از آنچه را که به دست‌یابی ما به متن اصلی حدیث یاری می‌رساند برمی‌شمریم. اما پیش از آن باید بگوییم که طی این مسیر نه چندان آسان در همه جا لازم نیست و می‌توان در مواردی که کتاب و نسخه‌های تصحیح‌شدهٔ آن معتبر و قابل اعتماد است، از پیمودن این مسیر طولانی خودداری کرد و فقط در مواردی که با مشکل فهم یا تعقید و گرههای لفظی و متنی روبه‌رو می‌شویم به نسخه‌های گوناگون مراجعه می‌کنیم.

الف) یافتن نسخه‌های گوناگون

با توجه به آنچه گذشت و پس از احراز صحّت انتساب حدیث و نقل آن در یکی از منابع روایی، می‌باید نسخه‌های گوناگونی از متن حدیث را جست و با مقایسهٔ آنها به متن اصلی دست یافت. نسخه‌های متعدد به دو گونهٔ متفاوت به دست می‌آید:

الف) دست‌نوشته‌های دیگر و نسخهٔ مؤلف یا کاتبان مختلف، اعم از اینکه با مؤلف هم‌عصر باشند یا نباشند.

ب) کتابهای دیگری که همان حدیث را نقل کرده‌اند؛ چه این کتابها منبع کتاب ما باشند (مانند کتابهای شیخ صدوق نسبت به *بحار الأنوار*) یا نباشند و از طریق دیگری حدیث را نقل کنند (مانند *من لا یحضره الفقیه* نسبت به *الکافی*).

نباید از نظر دور داشت که نقل همان حدیث در شرحها و جوامع روایی، با استناد به همان منبعی که حدیث مورد بررسی ما در آن آمده نیز سودمند است؛ مانند نقل *بحار الأنوار* از *امالی* صدوق و *وسائل الشیعه* از کتب اربعه؛ زیرا گاه نسخه‌های موجود نزد مؤلفان جوامع روایی، از نسخه‌های در دسترس ما بیشتر و صحیح‌تر بوده است.[4]

---

۳. *نزهة الناظر*، ص ۱۱۰، ح ۳۲.

٤. علت سودمند و کارا بودن همهٔ نقلها و نسخه‌ها در این است که نقل تصویری کتاب و حدیث به شیوهٔ عکس‌برداری و پویش در **اسکن** تا دهه‌های اخیر ممکن نبود و مؤلفان کتابهای حدیثی، به ویژه از قرن سوم به بعد، حدیث را از نسخهٔ اصلی می‌خواندند و سپس قرائت خود را می‌نوشتند؛ از این رو، خطا ممکن بود در دو ناحیه راه یابد: خطا در قرائت و خطا در نوشتن. اگرچه بنا به

امروزه در احیا، تصحیح متون، مصدریابی و یافتن متنهای مشابه و تقویت متن، از دیگر نقلها و دیگر کتابها و مجموعه‌های روایی نیز یاری گرفته می‌شود.

اینک برای هر یک از این اقسام مثالهای متفاوتی می‌آوریم تا ضرورت این کار و تأثیر آن در معنا روشن شود:

نمونه‌های دستهٔ الف

در گونهٔ نخست، یعنی مراجعه به دست‌نوشته‌های کاتبان گوناگون از یک کتاب، واژه‌ها و عبارات دیگری را می‌یابیم که در بیشتر موارد تفاوتهای چشم‌گیری با هم ندارند.

مثال اول

از امام سجاد (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

لا تُعادِيَنَّ أَحَداً وَ إِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لا يَضُرُّک، وَ لا تَزْهَدَنَّ في صَداقَةِ أَحَدٍ وَ إِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لا يَنْفَعُک؛ فَإِنَّک لا تَدْري مَتيٰ تَرْجُو صَديقَکَ وَ لا تَدْري مَتيٰ تَخافُ عَدُوَّکَ. وَ لا يَعْتَذِرُ إِلَيْکَ أَحَدٌ إِلاّ قَبِلْتَ عُذْرَهُ وَ إِنْ عَلِمْتَ أَنَّهُ كاذِبٌ، وَ لْيَقِلَّ عَيْبُ النّاسِ عَليٰ لِسانِکَ.[5]

با هیچ‌کس دشمنی مکن، اگرچه گمان داری که به تو زیانی نمی‌رساند و نسبت به دوستی با هیچ‌کس بی‌رغبت مباش، اگرچه گمان داری به تو سودی نمی‌رساند؛ زیرا تو نمی‌دانی که کی به دوستت امیدواری و نمی‌دانی که چه هنگام از دشمنت بیم داری. و کسی پیش تو عذرِ تقصیر نیاورد مگر آنکه عذرش را بپذیری، حتی اگر بدانی که دروغ می‌گوید. و باید عیب مردم را کمتر بر زبان بیاوری.

اما در نسخهٔ دیگر کتاب به جای کلمهٔ «عَیْب»، کلمهٔ «عَتْب» آمده که به معنای **کمتر سرزنش کردن** است.

مثال دوم

حدیث «حَسْبُک مِنْ كَمالِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ ما لا يُجْمَلُ بِهِ»، که فرمودهٔ امام علی (علیه السلام) به حارث همْدانی است و در کتاب *نزهة الناظر و تنبیه الخاطر*[6] نقل شده، نسخهٔ دیگرش «تَرْكُهُ ما لا يُحْمَدُ بِهِ» است. معنای حدیث بر اساس متن اول یعنی: در کمال آدمی همین بس که هرچه او را زیبا نمی‌سازد ترک کند و بر اساس متن دوم یعنی: آنچه که آدمی را بدان نمی‌ستایند رها کند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود تفاوت مهمی میان دو نسخه وجود ندارد.

اصل عقلایی عدم خطا، به این دو خطا، به ویژه خطای قرائت که با عرضه بر استاد همراه بوده است، اعتنایی نمی‌شود، اما اگر قرائت دیگری از آن یافت شد که با این قرائت متعارض و متفاوت باشد، دیگر نمی‌توان به اصل عقلایی عدم خطا اتکا کرد، زیرا اصل عقلایی در قرائت شخص اوّل، با اصل عقلایی در شخص دوم متعارض می‌شود و هیچ‌کدام بر دیگری ترجیحی ندارند و عقلا اصل را در این‌گونه موارد جاری نمی‌دانند.

۵. *الدرّة الباهره*، ص ۲۵، ح ۵۱ و ر. ک: *نزهة الناظر*، ص ۸۹، ح ۳؛ *أعلام الدين*، ص ۲۹۹؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۱٤۲، ح ۵.

٦. فصل كلمات أمير المؤمنين (علیه السلام)، ح ۱۱.

نمونه‌های دستهٔ ب

در این نوع ممکن است همهٔ نسخه‌های یک کتاب مشابه هم باشند، اما در کتابی دیگر همان حدیث با اختلافی جزئی نقل شده باشد. اگر این دو حدیث با یک طریق روایی و به یک معصوم برسند، می‌توان آنها را دو نسخهٔ یک حدیث دانست.

مثال اول

از امام رضا (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

لا يَعْدَمُ الْمَرْءُ دائِرَةَ السَّوْءِ مَعَ نَكْثِ الصَّفْقَةِ، وَ لا يَعْدَمُ تَعْجيلَ العُقُوبَةِ مَعَ ادِّراعِ البَغْيِ.[7]

آن‌که پیمان بشکند از پیشامد ناگوار ایمن نماند و آن‌که سرکشی پیشه کند از کیفر زودرس نرهد.

در همهٔ نسخه‌های در دسترس از کتابِ شهید اول ـ که روایت از آن نقل شده ـ «اِدِّراع» آمده و فقط در کتاب *التذکره*، اثر ابن‌حمدون، «اِدِّراء» نقل شده است.[8]

مثال دوم

گاه نقل حدیث در کتابهای دیگر صحیح‌تر می‌نماید؛ مانند این روایت که به امام رضا (علیه السلام) منسوب است:

اَلأُنْسُ يُذْهِبُ الْمَهابَةَ.[9]

در حالی که در منابع دیگر در آغاز روایت، **الاسترسالُ بالأنس**[10] آمده است که نتیجه می‌دهد: انس یافتن بیش از حد، هیبت را می‌برد و نه مطلق انس.

گفتنی است محدّثان بزرگی همچون علامهٔ مجلسی، از این نیز فراتر رفته و برای تصحیح متون حدیثی به کتابها و روایات اهل سنّت نیز در هر جا که متن مشابهی یافته‌اند، مراجعه کرده‌اند.[11]

در واقع این محدّثان بر اساس کتابهای دیگر ملل و فرق اسلامی و نقلهای مشابه آنان، نسخه‌های دیگری از متن حدیث را یافته‌اند و به تصحیفها و تحریفهای سهوی و عمدی نیز پی برده و نسبت به آنها تذکر داده‌اند. اما در بحث ما تفاوتی میان عمدی و سهوی وجود ندارد؛ زیرا نتیجهٔ آن، یعنی به اشتباه افتادن خواننده و فهم نادرست او، در هر دو گونهٔ تصحیف عمدی و سهوی، یکسان است.[12]

---

۷. *نزهة الناظر*، ص ۱۲۸، ح ۵ و ر. ک: *کشف الغمّه*، ج ۳، ص ۱۰۰؛ *العدد القویّه*، ص ۲۹۷؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۳۵٦، ح ۱۰.

۸. *التذکره*، ابن‌حمدون، به نقل از *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۳۴۹، ح ۷.

۹. *الدرّة الباهره*، ص ۳٦، ح ۱۰۱؛ *بحار الأنوار*، ج ۷٤، ص ۱۸۱، ح ۲۸.

۱۰. *العدد القویّه*، ص ۲۹۷، ح ۲٦؛ *أعلام الدین*، ص ۳۰۷.

۱۱. *یادنامهٔ علامهٔ مجلسی*، ج ۲، ص ۲۳۱.

۱۲. ما در درس بعد به این مسئله بیشتر می‌پردازیم و علاقه‌مندان به بحثهای مفصل‌تر را به کتاب *نقد و تصحیح متون* اثر نجیب مایل هروی ارجاع می‌دهیم. یک نمونهٔ عملی و ارائه شده از تحقیقات جدید در این زمینه، کار باارزش آقای سید جواد شبیری در بررسی عبارت **تَنَقَّبَتْ** و نسخهٔ **تَهَيَّئَتْ** در زیارت عاشوراست. این مقدمه در مجلهٔ علوم حدیث، ش ۲۱، ص ۳٦ به چاپ رسیده است.

ب) آگاهی از تصحیف و تحریف

تصحیف و تحریف، به معنای دگرگونی اشتباهی یا عمدی متن سخن و نوشته، هماره در جریان نقل حدیث، مانند هر سخن و متن دیگر، اتفاق افتاده و خواهد افتاد. این تغییرها، خواه لفظی و شنیداری یا کتبی و دیداری، مخلّ به معنا بوده و مانع از فهم درست و مقصود اصلی گوینده و نویسنده شده‌اند. دیدن نسخه‌های گوناگون و روش عرض و مقابله، که در روزگاران قدیم به شکل شفاهی و قرائت استاد بر شاگرد یا شاگرد بر استاد رواج داشته است، برای زدودن همین مانع بوده و بسیاری از تصحیفهای عمدی و غیرعمدی را کشف می‌کرده است. ما نیز می‌توانیم با کنار هم نهادن نسخه‌ها، به روش عرض و مقابله روی آوریم و متون محکم و استوار را معیار و محک تصحیح حدیث قرار دهیم. در اینجا، تصحیفها را به دو گونهٔ نوشتاری و شنیداری تقسیم می‌کنیم و برای هر یک مثالهایی می‌آوریم تا به اهمیت آگاهی از تصحیف و تحریف پی ببریم.[۱۳]

۱ـ تصحیف نوشتاری

تصحیفهای نوشتاری به هنگام کتابت متون و نسخه‌برداری از آنها پیش می‌آید و علل آن فراوان است؛ مانند خوانا ننوشتن ناسخان و کاتبان و بی‌دقتی در درست نهادن نقطه‌ها و دندانه‌ها، بدی خط و دوات و کاغذ، یا نادرست خواندن متن اصلی در نسخه‌برداری. ما به مثالهای متعددی اشاره می‌کنیم. گفتنی است گاه متن چند نسخه را می‌توان درست دانست و گاه تنها یک نسخه، و متن نسخهٔ دیگر اشتباه فاحشی از سوی کاتب است، که به دلیل تفاوت بزرگی که پدید می‌آورد مقبول نیست.

مثال اول

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت شده است که: «تَخَتَّمُوا بِالْعَقیقِ».

همان‌گونه که متن نقل‌شده در کتب شیخ صدوق و *المحاسن* برقی نشان می‌دهد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) به **تختُّم عقیق** (انگشتر عقیق به دست کردن) فرمان داده و آن را مستحب دانسته است و بسیاری از محدّثان نیز به آن استناد کرده‌اند. اما برخی می‌گویند پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آن را در یکی از سفرها خطاب به اصحاب فرموده و متن آن چنین است: «تَخَیَّمُوا بِالْعَقیقِ»؛ یعنی: در وادی عقیق ـ که در فاصلهٔ چهار میلی مدینه واقع است ـ فرود آیید و در آنجا خیمه زنید.[۱٤]

این بدان معناست که در نسخه‌نگاری، دو نقطهٔ زیر حرف یاء به اشتباه در بالای آن گذاشته شده و این تغییر معنایی رخ داده است. حال کدام یک درست است و اگر هر دو متن صادر شده باشد چه باید کرد؟[۱٥]

پاسخ این‌گونه سؤالها در گرو یافتن احادیث متعدد و مشابه است، که به گوشه‌ای از آن در درس خانوادهٔ حدیث اشاره خواهیم کرد.

مثال دوم

در روایات آمده است:

كانَ النَّبِیُّ (صلّی الله علیه و آله) یَسْتَحِبُّ الْعَسَلَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ.

---

۱۳. برای آگاهی بیشتر ر. ک: بخش سوم، موانع فهم حدیث، موانع فهم متن، تصحیف و تحریف.

۱٤. *فتح الباری*، ج ۳، ح ۳۱۰؛ *تصحیفات المحدثین*، ص ۳٦۰.

۱٥. البته می‌توان گفت چون سرزمین عقیق در چهار میلی مدینه و بسیار بدان نزدیک بوده، پس خیمه زدن در آنجا رایج نبوده است.

در این روایت، واژهٔ **عَسَل** تصحیفی از **غُسْل** است؛ در غیر این صورت، آیا روایت دلالتی بر استحباب خوردن عسل در روز جمعه خواهد داشت؟[١٦]

مثال سوم

در کتاب *الجعفریات* از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که: اَلزّیارَةُ تُثْبِتُ الْمَوَدَّةَ.[١٧]

در *جامع الأحادیث* این روایت چنین نقل شده است: اَلزّیارَةُ تُنْبِتُ الْمَوَدَّةَ.[١٨]

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، نقصان دو نقطه معنای حدیث را تغییر داده است. در نسخهٔ نخست، زیارت و دیدار دوست مایهٔ دوام دوستی است و در نسخهٔ دوم، پدیدآورندهٔ آن.

مثال چهارم

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که:

ذِرُوا الْمِراءَ، فَأَنَا زَعِیمٌ بِثَلاثَةِ أَبْیاتٍ فِي الْجَنّةِ: في رِباضِها وَ أَوْسَطِها وَ أَعْلاها، لِمَنْ تَرَکَ الْمِراءَ وَ هُوَ صادِقٌ.[١٩]

ستیزه و کشمکشها را وانهید، که من برای کسی که آن را وانهد با آن که حق با او است، سه خانه در کنار و وسط و بالای بهشت ضمانت می‌کنم.

در نسخه‌هایی از *بحار الأنوار* و *توحید* صدوق، واژهٔ **رِباض** به **ریاض** تغییر یافته که به معنای باغ است.[٢٠]

این‌گونه تصحیفها به هیچ کتاب حدیثی و فرقهٔ خاصی اختصاص ندارد و در کتب اهل سنّت نیز رخ داده است؛ همچون تصحیف نقطه‌ای در «یَکنِزونَ الْبَغْضاءَ» و «یُکثِرونَ الْبَغْضاءَ»[٢١] و تصحیف دندانه‌ای در «مَنِ اسْتَأجَرَ أجیراً فَلْیُتِمَّ لَهُ إجارَتَهُ» در *کنز العمّال*،[٢٢] که در *مصنّف عبدالرزاق* با عبارت «فَلْیُسَمِّ إجارَتَهُ» آمده است.[٢٣] روایات مشابه عبارت عبدالرزاق را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که «فَلْیُتِمَّ» صورت دیگری از «فَلْیُسَمِّ» است.[٢٤]

تحریف و تصحیفهای شدیدتر و با تغییرات بیشتری نیز به دست آمده است. این تصحیفها گاه معنا را دچار آسیب می‌کنند و پذیرش حدیث را مشکل می‌سازند؛ مانند متن «إنَّ اللهَ یُحِبُّ الْجَوادَ فی حَقِّهِ» که در *تحف العقول* (ص ٣٦) آمده و در *نثر الدّرّ* (٢٥٦/١) و *البیان و التبیین* (٥٧/٢) نقل دیگر آن به این صورت آمده است:

إنَّ اللهَ یُحِبُّ الْجَوادَ مِنْ خَلْقِه.

---

١٦. *تصحیفات المحدثین*، ص ٣٦١.

١٧. *الجعفریات*، ص ١٥٣؛ *مستدرک الوسائل*، ج ١٣، ص ٢٠٣، ح ١٥١٠٩.

١٨. *جامع الأحادیث*، ص ٨٤؛ *بحار الأنوار*، ج ٧٤، ص ٣٥٥، ح ٣٦.

١٩. *منیة المرید*، ص ١٧٥.

٢٠. ر. ک: *بحار الأنوار*، ج ٢، ص ١٢٩، ح ٥٤؛ *التوحید*، ص ٤٦١، ح ٣٤.

٢١. *المحبة في الکتاب و السنه*، ص ٣٠٧، ح ١٢٣٤ (به نقل از *کنز العمّال*، ج ١٦، ص ٧٠، ح ٤٣٩٧٥ و ص ٩٢، ح ٤٤٠٤٤).

٢٢. *کنز العمّال*، ج ٣، ص ٩٠٨، ح ٩١٣٣.

٢٣. *المصنّف*، ج ٨، ص ٢٣٥، ح ١٥٠٢٤.

٢٤. *مسند أحمد*، ج ٤، ص ١٤٢، ح ١١٦٧٦ و نیز ر. ک: *سنن الکبری*، ج ٦، ص ١٩٨، ح ١١٦٥٢؛ *کنز العمّال*، ج ٣، ص ٩٠٧، ح ٩١٢٧؛ *الکافی*، ج ٥، ص ٢٨٩، ح ٤؛ *التهذیب*، ج ٧، ص ٢١١، ح ٩٣١؛ *من لا یحضره الفقیه*، ج ٤، ص ١٠، ح ٤٩٦٨.

و نیز متن «مَنْ أعْلَمَ اللهَ ما لَمْ یَعْلَمْ اِهْتَزَّ لَهُ عَرْشُهُ» در *تحف العقول* (ص ٣٦٣)، که نقل دیگر آن در *تهذیب الأحکام* (٢٨٣/٨، ح ١٠٨٣) «مَنْ قالَ: اَللهُ یَعْلَمُ ما لَمْ یَعْلَمْ اِهتَزَّ لِذلِکَ عَرْشُهُ إعظاماً لَهُ» آمده و با اندک تفاوتی در *امالی* صدوق (ص ٥٠٦، ح ٧٠٠) نیز نقل شده است. گفتنی است که در هر دو مورد، می‌توان متن *تحف العقول* را به گونه‌ای توجیه کرد.[٢٥]

٢ـ تصحیف شنیداری

این تصحیف به سبب اشتباه شنیدن حروف هم‌مخرج و هم‌آوا پیش می‌آید و وقوع آن نسبت به تصحیف نوشتاری کمتر است. گفتنی است این اشتباه بیشتر برای راویان غیر عرب و تازه‌مسلمان اتفاق می‌افتاده است. برای نمونه می‌توان به عبارت **تَنَقَّبَتْ لِقِتالِکَ** در زیارت مشهور عاشورا اشاره کرد، که ممکن است تصحیفی از **تَنَکَّبَتْ لِقِتالِک** باشد که با سیاق سازگارتر است. گفتنی است **ق** و **ک** قریب المخرج هستند و از این رو برخی کلمات فارسی دارای **ک** در عربی با **ق** تلفظ می‌شده‌اند، مثل **کاشان** **(قاسان)** و **کابوس** **(قابوس)** و ... .[٢٦]

ج) تصحیح اجتهادی

کشف و تصحیح تصحیف از طریق نسخه‌شناسی، یافتن احادیث هم‌مضمون و مشابه و نیز پیگیری قرائن سیاقی امکان دارد و گاه شارحان حدیث نیز از رهگذر ممارستها و مطالعات پردامنهٔ خود به تصحیفها و تحریفها رهنمون شده‌اند.[٢٧]

راه دیگری هم در نزد شیعه برای کشف تصحیفها و تحریفها وجود داشته که در قالب عرضهٔ حدیث می‌گنجد، و مقالهٔ مبسوط «عرضهٔ حدیث بر امامان (علیهم السلام)» بدان پرداخته و به چند نمونه از دهها نمونهٔ شناسایی شدهٔ آن اشاره کرده است.[٢٨] چکیدهٔ این شیوه آن است که راوی متن حدیث را برای امام معصوم (علیه السلام) بازگو می‌کند یا صورت کتبی آن را در اختیار امام می‌نهد، تا تأیید، ردّ یا اصلاح ایشان را به دست آورد. این فعالیت و پاسخ امام را همان راویان و در برخی موارد نیز راویان دیگر برای ما گزارش کرده‌اند و اکنون بسیاری از آنها در کتابهای روایی موجود است.

عوامل دیگری نیز به شناسایی تصحیفها کمک می‌کنند؛ همچون آگاهی ما از دقت، ضبط، ادب و لغت‌دانی راوی‌ای همچون ابان بن تغلب ـ که خود از بزرگان ادب عربی است ـ یا ناآشنایی راوی با ادبیات به نحو دقیق، مانند عمّار ساباطی. این نکته در مورد مؤلفان کتاب، نسخه‌برداران و کاتبان نیز جاری است و خوش‌خطی، دانش و معلومات عمومی یا تخصصی نسخه‌بردار در ترجیح و ردّ نسخه مؤثر است.

---

٢٥. برای مثال می‌توان **فی حقّه** را به معنای **در راه حق** گرفت و متن *تحف العقول* را صحیح دانست، گرچه فصیح نیست.

٢٦. ر. ک: *مجلهٔ علوم حدیث*، شمارهٔ ٢١، ص ٤٥.

٢٧. مانند علامهٔ تستری در *الأخبار الدخیله*.

٢٨. این مقاله در دو شمارهٔ ٦ و ٩ از *مجلهٔ علوم حدیث* چاپ شده است.

همچنین آشنایی با انواع خطوط رایج هر عصر (همچون نسخ، ثلث و نستعلیق) و رسم الخط نسخه‌ها و کیفیت نسخه‌برداری و تصحیح آنها به هنگام قرائت و پاک‌نویس کردن و آوردن اصلاحات و افزودن نسخه‌بدلها در متن یا حاشیه، در شناخت تصحیفها مؤثر است.[۲۹]

وجود تصحیف و تحریف در روایات موجب شده که برخی از اساتید و خبرگان علم حدیث به فراگیران توصیه کنند پیش از غُور و بررسی در معنای واژه‌های دشوار و دور از ذهن هر حدیث و جستن توجیه‌ها، تفسیرها و تأویلهای مدرسه‌ای و غیر عرفی برای آنها، در صدد تحصیل نسخه‌ها و نقلهای دیگر برآیند و از این رهگذر، احتمال نادرست بودن را به حداقل برسانند.[۳۰] گفتنی است این نکته نباید سبب شود که به صرف غرابت یک کلمه، به تصحیف آن حکم کنیم؛ زیرا با توجه به فاصلهٔ زمانی، ممکن است واژه معنای دیگری یافته باشد که در بحث غریب الحدیث قابل پیگیری است.[۳۱]

چکیده

۱ـ فهم حدیث به یکباره اتفاق نمی‌افتد و نیازمند طی حداقل دو مرحله است: مرحلهٔ فهم متن و مرحلهٔ فهم مقصود گوینده.

۲ـ پیش‌نیاز حرکت به سوی فهم حدیث، آگاهی از صحّت انتساب حدیث و درستی متن آن است.

۳ـ وجود تصحیف و تحریفهای عمدی و سهوی و نیز پدیدهٔ جعل، مانع از اطمینان به متن حدیث خوانده شده، پیش از بررسی آن است.

٤ـ برای اطمینان از درستی متن حدیث باید با یافتن نسخه‌ها و نقلهای مختلف و نیز سود جستن از علم رجال و فن مصدریابی، تا حدّ امکان به متنهای مشابه دست یافت.

٥ـ افزون بر یافتن نسخه‌ها و نقلهای گوناگون، باید از طریق آشنایی با طرق تحمل حدیث و نیز فنون کتابت، از تصحیفهای شنیداری و نوشتاری پرده برداشت و سپس با استفاده از سیاق کلام و نیز شرحها و اشاره‌های شارحان پیشین و بیش از هر چیز احادیث مشابه، به متن اصلی رسید.

٦ـ در احادیث دشوارفهم و دارای واژه‌های غریب و ناآشنا کار مشکل‌تر است و نمی‌توان تنها به دلیل نامأنوس بودن یک کلمه یا ترکیب، آن را مصحّف و نادرست دانست. در این میان مراجعه به کتب غریب الحدیث و شروح عالمان شیعه و اهل سنّت ضروری است.

---

۲۹. گفتنی است که این دقتها را در روزگار معاصر، باید در مرحلهٔ حروف‌چینی اعمال نمود. نگارنده: زمانی به مطالعهٔ ترجمهٔ حدیثی از *الأمالی* طوسی (ص ۱۹٤، ح ۳۳۰ و در نسخهٔ معجم فقهی، ص ۱۱٥، ح ۱۷۹) مشغول بودم، در پایان این حدیث زیبا آمده بود: **این حدیث را باید باطل انگاشت،** که به نظر درست نمی‌آمد و با مراجعه به متن عربی و نیز دست‌نویس مترجم مشخص شد که عبارت در اصل چنین بوده: **این حدیث را باید با طلا نگاشت** و در اثر خطای در حروف‌چینی و مقابله، جمله به چنین سرنوشتی دچار شده بود!

۳۰. استفادهٔ شفاهی نگارنده از مجلس درس فقه **خمس** آیت‌الله سید موسی شبیری و نیز ر. ک: مجلهٔ علوم حدیث، ش ۲۱، ص ٤۲.

۳۱. برای بحث مرتبط بین این دو ر. ک: *غریب الحدیث*، ج ۱، ص ٤۹ و برای مطالعهٔ بیشتر ر. ک: *تصحیفات المحدثین*؛ *شرح نخبة الفکر*، ص ۲۲ و *توضیح الأفکار*، ج ۲، ص ٤۲۲.

۷ـ مطالعهٔ روایات متعدد و آشنایی با نسخه‌ها و نیز دانشهای جانبی، تجربه‌های سودمندی را برای دست‌یابی به متن حدیث در اختیار دانش‌پژوه قرار می‌دهد.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فهمِ حدیث

جلسهٔ ششم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ ششم
فهم مفردات

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ از تأثیر علم صرف، لغت و غریب الحدیث بر فقه الحدیث اطلاع یابد؛
- ✓ با دو شیوهٔ اصلی فهم واژه‌ها آشنا شود؛
- ✓ برخی از کتب لغت، غریب الحدیث و فروق اللغه را بشناسد؛
- ✓ به ضرورت اجتهاد در فهم لغت و گردآوری قرینه‌ها در استعمالهای متعدد پی ببرد؛
- ✓ از وجود روایتهای تفسیرکننده به عنوان قرینه‌ای برای فهم لغت، آگاهی یابد.

درآمد

فهم حدیث، مانند فهم دیگر متون، نیازمند فهم مفردات و ترکیبات آن است. هم باید معنای واژه‌ها را دانست و هم باید مفهوم ترکیب و چینش ویژهٔ آنها را در کنار هم فهمید. ما واژه‌ها و ترکیبهایی را که در گفتگوهای روزانه به کار می‌بریم و با آنها مقصود خود را در قالب جملاتی بیان می‌کنیم، مبنای انتظارها، استدلالها و احتجاجات خود قرار می‌دهیم.

ساخت و فهم این سخنان به دانستن واژه‌ها و آگاهی از جمله‌سازی و قواعد دستوری زبان نیاز دارد و اشخاصی که به یادگیری زبانی غیر از زبان مادری خود می‌پردازند، با شناخت قراردادهای پذیرفته‌شده و به کار رفته در زبان، و آشنایی با اصول و قواعد کلی و عام عقلایی حاکم بر ارتباط شفاهی، می‌توانند آن زبان را بیاموزند و از این طریق، ارتباط برقرار کنند.

زبان عربی که زبان حدیث نیز هست از این قاعده مستثنی نبوده و فراگیری لغتها و اصول و قواعد آن، برای فهم عبارات عربی کافی است.

از این رو، پس از فراغت از به دست آوردن متن اصلی حدیث، باید به سراغ فهم ظاهر و مفهوم عام و اولیهٔ حدیث رفت؛ معنایی که مفهوم مخاطبان و عرفی است و بدون در نظر گرفتن قرینه‌های خاص و بدون تحمیل پیش‌فرضها و داوریهای قبلی، برای عموم کسانی که با زبان آشنا هستند، حاصل می‌شود.

فهم این معنا در زبان عربی، به چند عامل وابسته است که نخستین آنها، آشنایی با مفردات و لغات است و ابزار اصلی این فهم، علم صرف و فقه اللغه در ادبیات و غریب الحدیث در علم حدیث است. ما تنها با آوردن چند مثال ساده به تأثیر این علوم در فهم معانی حدیث اشاره می‌کنیم.

علم صرف

الف) نقش صرف در فهم صحیح

زبان عربی از گروه زبانهای صرفی و غیرترکیبی است؛ یعنی برای تولید واژه‌های مختلف، به منظور رساندن و اِفهام معانی متفاوت یا جدید، بیشتر حرکات کلمهٔ اصلی و مصدر را تغییر می‌دهند و یا یکی دو حرف بدان می‌افزایند، نه آنکه مانند زبان فارسی دو کلمه را با هم ترکیب کنند. برای نمونه، برای ساختن کلمه‌ای به معنای **نوشته**، یک حرف به **کَتَبَ** می‌افزایند و واژهٔ **کِتاب** را می‌سازند و برای آنکه جای نگهداری کتاب را بیان کنند، با افزودن یکی دو حرف و تغییر شکل آن، کلمهٔ **مَکْتَبَه** را می‌سازند، در حالی که در زبان فارسی دو واژهٔ **کتاب** و **خانه** را با هم ترکیب می‌کنند. از این رو، گاه تغییر یک حرف در کلمه یا حتی حرکت و سکون آن، به تغییر معنای آن می‌انجامد و چون در برهه‌ای از عصر صدور حدیث، حرکت حروف نوشته و نِهشته نمی‌شد، توجه به شکل واژه و چگونگی تغییرات آن، بسیار مهم است و گاه اجمال آن به اختلافاتی در درک و تفسیر حدیث منجر شده است. مثالهای سادهٔ زیر همه نشان از اهمیت حرکت و شکل واژه‌ها دارند:

مثال اول: امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

إنَّ قَوْماً مِنَ النّاسِ قَلَّتْ مُداراتُهُمْ لِلنَّاسِ فَأُنِفُوا مِنْ قُرَيْشٍ، وَاَيْمُ اللَّهِ ما كانَ بِأَحسابِهِمْ بَأْسٌ، وَ إنَّ قَوْماً مِنْ غَيْرِ قُرَيْشٍ حَسنّت مُداراتُهُمْ فَأُلْحِقُوا بِالبَيْتِ الرَّفِيع.[1]

علامهٔ مجلسی در *مرآة العقول* **أنفوا** را از باب اِفعال و به معنای «انتفاء (طرد)» یا از ثلاثی مجرد **أنِفَ** و مجهول، به معنای «بر دماغ او زدن» و «بیرون کردن» و یا از **الأنَفَه** به معنای «خودداری» گرفته است. وی احتمال تصحیف هم داده و آن را **فَأُلْقُوا** یا **فَنُفُوا** گرفته است. استاد غفاری، مصحّح کتاب، آن را به قرینهٔ **اُلْحِقُوا** مجهول و از باب اِفعال دانسته است که معنای حاصل از آن مقبول‌تر می‌نماید. بدین ترتیب ترجمهٔ حدیث چنین می‌شود:

> به خدا سوگند گروهی از مردم هیچ نقصی از نظر حَسَب نداشتند و از قریش بودند، اما با مردم کمتر مدارا کردند، پس از قریش طرد شدند. و گروهی از قریش نبودند، اما چون خوب مدارا کردند به خاندان والا ملحق گشتند.

مثال دوم: امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

مَنْ هَمَّ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَلْيُعَجِّلْهُ، فَإنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِيهِ تَأخِيرٌ فَإنَّ لِلشَّيْطانِ فِيهِ نَظْرَةً.[2]

مصحّح *الکافی* دربارهٔ این روایت، عبارت فیض کاشانی را از *الوافی* در پاورقی کتاب آورده است که آن را نقل می‌کنیم:

> اگر **نَظْرَةٌ** را به سکون **ظاء** و بر وزن **فَعْلَةٌ** بخوانیم، یعنی چاره‌جویی و حیله‌گری شیطان برای بازداشتن تصمیم‌گیرندهٔ کار خیر از انجام دادن آن، و اگر به کسر **ظاء** و بر وزن **فَعِلَةٌ** بخوانیم، یعنی مهلت دادن به شیطان برای اندیشیدن و حیله‌گری.

حدیث در هر دو صورت، انسان مصمّم به کار خیر را به تعجیل و شتاب در انجام دادن آن فرا می‌خواند و پیام کلی حدیث، یکی است.

مثال سوم: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده است:

لا سَبْقَ إلاّ فِی حافِرٍ أو نَصْلٍ أوْ خُفٍّ.[3]

---

۱. *الکافی*، ج ۲، ص ۱۱۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۴۳.

شهید ثانی در *شرح لمعه*، هم **سَبْق** به معنای اصل مسابقه و هم **سَبَق** به معنای جایزهٔ مسابقه را در این روایت محتمل دانسته است. **سَبْق**، با سکون **باء**، معنای مصدری می‌یابد و هر مسابقه‌ای به جز تیراندازی (نَصْل)، اسب‌سواری (حافر) و شترسواری (خُفّ)، به وسیلهٔ **لا**، نفی و حرام می‌شود و اگر **سَبَق** خوانده شود، که معنای «عوض مسابقه» را می‌دهد، اصل اولیهٔ برگزاری مسابقات دیگر مجاز شناخته می‌شود و فقط در صورت به میان آمدن پول و برد و باخت بر سر مال حرام می‌شود؛ زیرا نفی، ناظر به عِوض مالی بوده و اصل مسابقه را نفی نکرده است.

ب) نقش صرف در یافتن معنای لغت

آشنایی با ساختمان صرفی کلمه به هنگام جستجو از معنای لغوی آن نیز لازم است؛ زیرا کتب لغت عربی بر اساس حروف اصلی و مادهٔ کلمه مرتّب شده و تنها در دهه‌های اخیر برخی کتابها مانند *فرهنگ لاروس* بر اساس هیئت کلمه تدوین شده‌اند. برای مثال، یافتن ماده و حروف اصلی واژه‌های حدیثِ «إيّاكُمْ وَ الْمُشارَّةَ، فَإنَّها تُورِثُ الْمَعَرَّةَ وَ تُظْهِرُ الْمُعْوِرَةَ»، جز با دارا بودن مهارتهای صرفی ممکن نیست.

اشتباه در تشخیص درست مادّهٔ یک کلمه گاه ما را در یافتن معنا ناکام می‌گذارد و به فهمی نادرست می‌کشاند؛ مانند این روایت منقول از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که «لَيْسَ بِمُؤمِنٍ مَنْ لَمْ يَأْمَنْ مِنْ جارِهِ بَوائِقَهُ»[4] و «لا إيمانَ لِمَنْ لا يأمَنُ جارُهُ بَوائِقَهُ».[5]

شاهد مثال ما، کلمه **بَوائِقَه** است. اگر این کلمه را مرکب از **ب**، **وائِق** و **ه** بدانیم، به دنبال معنای کلمهٔ **وائق** می‌رویم و آن را در **وَيَق**[6] یا **وأق**[7] و یا **وَوَق**[8] جستجو می‌کنیم، حال آنکه هیچ‌یک از اینها معنای درست حدیث را به ما ارائه نمی‌دهد؛ اما اگر بدانیم **بوائقه**، ترکیبی از **بَوائِق** و **ه** است و **بوائق**، جمع مکسّر **بائِقَه** است، به راحتی به دنبال مصدر **بَوَقَ** یا **بَيقَ** می‌گردیم و می‌یابیم که تنها مصدر **بَوَقَ** وجود دارد و به معنای ظلم، شرّ، غَشْم و غوائل است.[9]

مؤید اساسی این معنا، این حدیث *کافی* است:

> عن أبي‌حمزةَ قال: سَمِعْتُ أباعبدِاللّه (علیه السلام) يقولُ: «اَلْمُؤمِنُ مَنْ آمَنَ جارَهُ بَوائِقَهُ». قُلْتُ: وَ ما بَوائِقُهُ؟ قال: «ظُلْمُهُ و غَشْمُهُ[10]».[11]
>
> ابوحمزه گوید: شنیدم که امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: مؤمن کسی است که همسایه‌اش از **بوائق** او در امان باشد. گفتم: معنای **بوائق** چیست؟ فرمود: ستم و تعدی.

---

۳. *وسائل الشیعه*، ج ۱۹، ص ۲۵۳، ح ۲٤٥۳.
٤. *المؤمن*، ص ۷۱، ح ۱۹۵.
٥. *الکافی*، ج ۲، ص ٦٦٦ (باب حقّ الجوار).
٦. أبیض (*تاج العروس*، ج ۷، ص ۹۸).
۷. پرنده‌ای دریایی است (*لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۳۷۰؛ *العین*، ج ٥، ص ۲۳۹).
۸. به معنای شیر (*لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۳۸٦).
۹. ر.ک: *الصحاح*، ج ٤، ص ۱٤٥۳؛ *النهایه*، ج ۱، ص ۱٦۰؛ *لسان العرب*، ج ۱۰، ص ۳۰.
۱۰. غشم نیز به معنای ظلم و عطف تفسیری بر آن است.
۱۱. *الکافی*، ج ۲، ص ٦٦۸.

نمونهٔ دیگر دو کلمهٔ **تَتَجَنّی** و **فَتَجَنَّ** در نامهٔ امام علی (علیه السلام) خطاب به معاویه است که در آن می‌فرماید:

یا معاویةُ! لَئِن نَظَرْتَ بِعَقْلِکَ دُونَ هَواکَ لَتَجِدَنّي أبْرأَ النّاسِ مِنْ دَمِ عُثْمانَ وَ لَتَعْلَمَنَّ أنّي کُنْتُ في عُزْلَةٍ عَنْهُ، إلاّ أنْ تَتَجَنّیٰ، فَتَجَنَّ ما بَدا لَکَ، و السّلام![12]

برخی مترجمان *نهج البلاغه*، **فَتَجَنَّ** را فعل امر از **تجنّن** به معنای پوشیده داشتن گرفته‌اند که خلاف قیاس است و برخی فعل امر از **تجنّی** دانسته‌اند که با فعل **تَجَنّیٰ** هماهنگ است. بر این اساس، ترجمهٔ متن چنین می‌شود:

ای معاویه! اگر به دیدهٔ خرد بنگری و نه دیدهٔ هوس، مرا پاک‌ترین کسان در [ریختن] خونِ عثمان می‌بینی و بی‌شک می‌دانی که من از آن به کنارم. مگر آنکه بخواهی گناهِ ناکرده را بر گردنم نهی و تهمت زنی، که در این صورت هرچه می‌خواهی بکن.

ج) نقش صرف در درک زیباییها

آشنا بودن با نکات ظریف علم صرف موجب درک بهتر زیباییهای لفظی و معنوی حدیث نیز می‌شود. دو روایت زیر نمونه‌های خوبی برای این معنا هستند:

مثال اول: در *مستدرک الوسائل* آمده است:

رَأی رسولُ اللّٰهِ قَوْماً لا یَزْرَعُونَ، قالَ: «ما أنْتُمْ؟» قالُوا: نَحْنُ الْمُتَوَکِّلُونَ. قالَ: «لا، بَلْ أنْتُمُ الْمُتَّکِلونَ».[13]

پیامبر خدا گروهی را دید که به زراعت نمی‌پردازند. از آنان پرسید: «شما چه کاره هستید؟» گفتند: ما توکل پیشه‌گانیم. حضرت فرمود: «نه، شما سربارِ دیگرانید».

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) با دو هیئت و دو کاربرد از یک ماده، یعنی **وکل**، چنین ریز و زیبا تفاوت ظریف **توکّل** و **اتّکال** را گوشزد کرده‌اند.

مثال دوم: امام علی (علیه السلام) فرمود:

التَّوحِیدُ أنْ لا تَتَوَهَّمَهُ وَ الْعَدْلُ أنْ لا تَتَّهِمَهُ.[14]

توحید آن است که او (خدا) را به وهم نیاوری و عدل آن است که او را متّهم نکنی.

برای مبحث یاد شده، در قرآن نیز نمونه‌هایی وجود دارد، که به سبب اختصاص کتاب به مباحث فقه الحدیث، تنها به یک مورد اشاره می‌کنیم و آن، کلمهٔ **هُدْنا** در آیهٔ ١٥٦ سورهٔ اعراف است، که برخی مترجمان قرآن، آن را معتل اللام و از مادهٔ **هَدَیَ** گرفته‌اند، در حالی که اجوف و از مادهٔ **هَوَدَ** است.[15]

---

١٢. *نهج البلاغه*، نامهٔ ٦.

١٣. *مستدرک الوسائل*، ج ١١، ص ٢١٧، ح ١٢٧٨٩.

١٤. *نهج البلاغه*، حکمت ٤٧٠.

١٥. ر.ک: توضیحات بهاءالدین خرمشاهی در ذیل ترجمهٔ قرآن مجید.

لغت‌شناسی

برای فهم و کشف معانی واژه‌های به کار رفته در احادیث، دو شیوه به کار می‌رود: شیوهٔ تقلیدی و شیوهٔ اجتهادی؛ که کاربرد شیوهٔ دوم به دلیل طولانی بودن آن، کمتر است.

الف) شیوهٔ تقلیدی

در این شیوه، با مراجعه به کتب لغت، معنای ارائه شده در ذیل واژهٔ مورد نظر را می‌یابیم و با اعتماد به صحّت گفتهٔ لغت‌دانان، همان را معنای اصلی کلمه فرض می‌کنیم.

این روش در موارد بسیاری موفق، کارآمد، سریع و سودمند و برای عموم افراد، قابل استفاده است.

این شیوه از قرن دوم هجری، که سرآغازِ پیدایش کتابهای لغت بوده است، تاکنون به کار می‌رود، اما شرط اساسی آن مراجعه به کتابهای کهن و معتبر لغت است و کتب لغت معاصر، در این حوزه سودمند یا حداقل قابل استناد نیستند؛ زیرا واژه‌های مورد بررسی ما، در حدود دوازده تا چهارده قرن پیش از زبان مبارک معصومان صادر شده و بسی محتمل است که معنای این کلمات در آن روزگار، با معنای ارائه شده توسط لغت‌دانان معاصر متفاوت باشد؛ چه، وظیفهٔ اصلی لغت‌دان، ارائهٔ معنای واژه در دورهٔ خویش است و پرداختن به سیر تحوّلی معنای واژه، از تعهدات اصلی او نیست.

این نکته پوشیده نیست که تفسیرهای متفاوت لغویان از یک معنا، گاه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که لغت در طول زمان، دگرگونی معنایی پیدا می‌کند و اندک اندک معنای نخستین آن محدودتر یا گسترده‌تر می‌شود و گاه معنایی کاملاً متفاوت می‌یابد. بر این اساس، آن دسته از کتب لغت در این عرصه به کار می‌آیند که یا در عصر صدور احادیث نوشته شده باشند یا مؤلفان آنها، نقل سیر تاریخی معنای کلمات را بر عهده گرفته باشند؛ همان معنایی که مخاطبان حدیث از واژه می‌فهمیده‌اند.

برای مطالعهٔ بیشتر

ما در اینجا تنها به یک کتاب بسیار قدیمی و مهم لغت که در دورهٔ حضور ائمه (علیهم السلام) تألیف شده است، اشاره می‌کنیم.

این کتاب، *العین*، نوشتهٔ خلیل بن احمد فراهیدی (۱۷۵ ـ ۱۰۰ ه) است. فراهیدی تمام عمر خود را در دورهٔ ظهور امامان شیعه، از اوایل دوران امامت امام باقر (علیه السلام) (۹٤ یا ۹۵ ه) تا اواخر دوران امام موسی کاظم (علیه السلام) (۱۸۳ ه) به سر برده است؛ در دوره‌ای که می‌توان آن را دورهٔ طلایی و تابناک نشر حدیث خواند و بیشترین تعداد حدیث شیعه در این دوران از امام باقر، امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) صادر شده است.

از سوی دیگر، این دوره دورهٔ تجویز کتابت حدیث و نشر عمومی و همگانی آن در میان اهل سنّت و عامهٔ مردم بود و تدوین کتب و مصنّفات حدیثی مانند *الموطأ*، نوشتهٔ مالک بن انس، در این عصر آغاز شده است.

این زمینه‌ها و نیز ارتباط مستقیم خلیل با بادیه‌نشینان عرب و نبوغ علمی او، تفسیر خلیل را از لغت، تفسیری نزدیک به مقصود امامان نشان می‌دهد و آن را قابل اعتماد می‌سازد. وی، افزون بر این موقعیت ویژهٔ

تاریخی و خصوصیات ذاتی، ویژگیهای اکتسابی بزرگی هم داشته است، به‌گونه‌ای که می‌توان او را اولین لغت‌دان و لغت‌نویس بزرگ عرب دانست. نضر بن شمیل ـ که خود از بزرگ‌ترین ادیبان اولیه و غریب‌نگار است ـ می‌گوید: «أَكَلْتُ الدُّنْيا بِعِلْمِ الْخَلیلِ بْنِ أَحْمَدَ» و مدیون بودن سیبویه را به او در تألیف مهم‌ترین کتاب علم نحو، *الکتاب*، بسیاری آورده و تأیید کرده‌اند.

فراهیدی توانست با گرد آوردن رساله‌های مختصر و پراکندهٔ عالمان پیش از خود، مجموع آنها را بر اساسی نو و ابتکاری بنیان نهد و اولین معجم لغت عرب و بلکه تمدّن بشری را عرضه بدارد. او که در علم نحو، به حد کمال رسیده و علم قواعد وزن و عروض عربی را پایه‌ریزی کرده بود، با راهیابی به قاعده و نظام **تقلیب**، کلمات مستعمل عرب را از مهملات آن تمیز داد و کتاب لغت خود را سامان بخشید.[١٦] این امر به ما امکان می‌دهد که به گاه نیافتن واژه یا ترکیبهای به خصوصی در *العین*، چنین قضاوت کنیم که آن واژه در عصر ائمه کاربرد نداشته یا رایج و فصیح نبوده است. اثر مستقیم این کار، در بحث تصحیف و نسخه‌بدلها پدیدار می‌شود و می‌تواند از احتمالات آن بکاهد یا محرّف بودن یک کلمه را نشان دهد.

مشکل کتاب *العین* در ترتیب آن است؛ مؤلف کتاب خود را با حروف حلقی آغاز و به حروف شفوی ختم می‌کند. ترتیب حروف الفبا نزد فراهیدی این‌چنین است:

(ع، ح، ه، خ، غ)، (ق، ک)، (ج، ش، ض)، (ص، س، ز)، (ط، د، ت)، (ظ، ذ، ث)، (ر، ل، ن)، (ف، ب، م)، (و، ا، ی).[١٧]

العین مادر دیگر کتب لغت، همچون *تهذیب اللغة* ازهری، *الصحاح* جوهری و *مقائیس اللغة* ابن‌فارس است و بر آنها تقدم دارد؛ از این رو تفسیر خلیل به بسیاری از کتابهای پس از خود راه یافته و اساس ترجمه‌ها و آرای لغویان شده است.[١٨]

در اینجا مناسب است که به کتاب *إصلاح المنطق*، نوشتهٔ ابن‌سِکّیت (م ٢٤٣ یا ٢٤٤ یا ٢٤٦ ه)، معاصر امام جواد (علیه السلام) (م ٢٢٠ ه) و از اصحاب امام هادی (علیه السلام) (م ٢٥٤ ه) نیز اشاره‌ای کنیم.

إصلاح المنطق، گرچه برای خالی ساختن لغت عرب از لحن و غلط نوشته شد، اما اساس کار آن بر ذکر لغات هم‌شکل با معانی متفاوت یا کلمات هم‌معنا با وزنهای متفاوت قرار دارد، که به ویژه در قسمت اوّل، به کار اعراب‌گذاری و فهم معنای حدیث و یافتن مواد لغتهایی می‌آید، که بدون قرینهٔ مشخص‌کنندهٔ حرکت و مادهٔ آن، در حدیث استفاده شده‌اند. برای مثال، ابن‌سکّیت **آتیت** را **أعطیت** معنا می‌کند و **أتیت** را **جئت**. او همچنین کاربرد قرآنی را در بسیاری موارد ذکر می‌کند و به شعر عرب استشهاد کرده و با آوردن استعمالات گوناگون، به معنای اصلی ماده رهنمون می‌شود.

---

١٦. برای آگاهی از کار خلیل رجوع کنید به منابع مذکور در پانوشت پایان این بحث.

١٧. در سالهای اخیر این مشکل هم رفع شده است. در آغاز، فهرست لغات آن بر حسب الفبای متداول عربی در دُبی منتشر شد و سپس کتاب *ترتیب العین*، به کوشش آقای بکایی، این کتاب را ترتیبی جدید بخشید.

١٨. *العین* چاپهای متعددی دارد که یکی از نسخه‌های تحقیق‌شدهٔ آن، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرّایی است که نسخهٔ برنامهٔ معجم فقهی نیز هست. برای آگاهی بیشتر از *العین*، ر.ک: *المعجم العربیة مع اعتناء خاص بمعجم العین*، عبدالله درویش، مکه، فیصلیه، ١٤٠٦ ه؛ *مجلهٔ تحقیقات اسلامی*، شمارهٔ ١ و ٢، ١٣٧٠ ش؛ "مروری بر کتاب *العین*"، فرامرز مسعودی؛ مقدّمهٔ احمد عبدالغفور عطّار بر *الصحاح* جوهری. آقای غلامرضا فدایی عراقی این مقدّمه را به طور جداگانه ترجمه کرده و کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، آن را در سال ١٣٧٧ شمسی به چاپ رسانید. صفحهٔ ٤٥ تا ٥٩ این ترجمه، دربارهٔ *العین* است.

گاه نیز پس از تفسیر واژه، کاربرد آن را در حدیث ارائه می‌دهد که در این زمینه، مشابه کتابهای غریب الحدیث است؛ مانند آنچه دربارهٔ واژهٔ **أذال** می‌گوید:

أذالَ فَرَسَهُ وَ غُلامَهُ، إذا اسْتَهانَ بِهِ وَ لَمْ یُحْسِنِ الْقِیامَ عَلَیه، وَ جاءَ فِي الْحَدیثِ: «نَهی رسولُ اللَّهِ (صلّی الله علیه و آله) عَنْ إذالَةِ الْخَیلِ.[19]

این واژه هرگاه دربارهٔ اسب و غلام به کار رود، یعنی به آنها بی‌اعتنایی کرد و به وظایف خود در برابر آنها، مانند تیمار کردن، عمل نکرد و به همین معنا در حدیث پیامبر آمده است، که از بی‌توجهی و لاغر نهادن اسب باز داشت.

صاحب بن عبّاد، وزیر بزرگ آل بویه، که در بسیاری از علوم عصر خود و به ویژه در ادب سرآمد بوده و کتابهای متعدد، از جمله کتاب سترگ *المحیط في اللغه* را نوشته، کتاب *إصلاح المنطق* ابن‌سکّیت را در سال ۳۷۲ هجری بر ابن‌فارس، صاحب *مقائیس اللغه*، خوانده است و این نشانهٔ اهمیت آن نزد این دو لغت‌دان بزرگ است.

ب) شیوهٔ اجتهادی

نیاز به یافتن معنای اصلی واژه‌ها در احادیث متعدد، حدیث‌پژوه را به کاربرد شیوهٔ اجتهادی وامی‌دارد؛ زیرا شیوهٔ لغویان، ارائهٔ معنای استعمالی واژه است؛ یعنی اینکه واژه چه کاربردهایی داشته و برای چه منظورهایی به کار رفته و برای رساندن کدامین معانی استخدام شده است، خواه این کاربردها و معانی، از آغاز وضع شده و به اصطلاح معانی اصلی و حقیقی باشند یا به وسیلهٔ ادیبان و علاقه‌مندان به زیباییها و آرایه‌های کلامی، به صورت مجاز و کنایه و استعاره به کار رفته باشند.

لغویان وظیفهٔ اصلی خود را ساختن پل ارتباطی میان مخاطب و سخن می‌دانند و در پی یافتن معنای نخستین واژه و تمایز میان آن با معانی دیگر و پس از تغییر آن نیستند و تعهدی به ارائهٔ فرقهای ریز واژه‌های مترادف ندارند. ایشان حتی جداسازی معنای مجازی و حقیقی را نیز به عهده نمی‌گیرند.[20]

افزون بر این، کتب لغت عمومی و نه تخصّصی، از تمایز معنای اصطلاحی و حقیقی گزارش نمی‌دهند و ما در جلسات پایانی و در بحث از «موانع فهم حدیث»، خواهیم گفت که خلط این دو، تا چه اندازه در سوء فهم تأثیر دارد.[21]

از این رو، برخی فقیهان قول لغوی را به تنهایی حجّت نمی‌دانند و تنها در صورت همراهی قرائن دیگر و حصول اطمینان، حجیت آن را می‌پذیرند.[22]

پس لازم است تا پژوهشگر برای کشف معنای اصلی با همهٔ حدود و مرزهای آن، خود به طور مستقیم به منابع در دسترس مراجعه کند و در پی یک کوشش فراگیر به معنای اصلی برسد. خوشبختانه این منابع

---

۱۹. *ترتیب إصلاح المنطق*، ص ۲۲. *إصلاح المنطق* نیز به وسیلهٔ آقای بکایی، به صورت الفبایی مرتب شده است.

۲۰. در این میان، برخی کتابها مانند *أساس البلاغة* زمخشری استثناست. او معانی مجازی را برمی‌شمُرَد و به مجازی بودن آنها تصریح می‌کند. ابن‌منظور نیز در *لسان العرب* به این مسئله پرداخته است.

۲۱. گفتنی است ما به اصطلاحات مرکب و برآمده از کنار هم آمدن چند واژه، در مبحث بعدی (فهم ترکیبات) می‌پردازیم.

۲۲. ر. ک: *أصول الفقه*، مظفر، ج ۲، ص ۱۲۵؛ *کفایة الأصول*، ص ۲۸٦.

هم‌اکنون موجودند و تنها منبع غیر قابل دسترس، استعمالات شفاهی و روزمرهٔ عرب بَدَوی است، که تنها راه آن، اعتماد به کتابهای لغت است. اینک این منابع را برمی‌شمریم.

۱ـ کتب غریب الحدیث[۲۳]

در شیوهٔ اجتهادی، افزون بر سیر مراحل قبلی و دیدن کتابهای متعدد لغت، باید به کتب دیگری مانند کتابهای «غریب الحدیث» مراجعه کرد.

کتابهای «غریب الحدیث» به منظور حل واژه‌های ناآشنای به کار رفته در احادیث تألیف شده‌اند؛ واژه‌های نامفهومی که گاه در جای حساس و اصلی حدیث قرار می‌گیرند و همهٔ سخن را گنگ می‌سازند و تا درک نشوند، خواننده مقصود حدیث را نمی‌فهمد.

مهم‌ترین هدف از تألیف غریب الحدیثها، مانند غریب القرآنها، ارائهٔ معنای واژه‌های غریب در همان حوزهٔ معنایی حدیث است و به سایر استعمالات واژه توجه نشده است. غریب الحدیث‌نگاران، با مطالعهٔ هزاران حدیث توانسته‌اند با فرهنگِ سخنان گویندگان حدیث آشنا شوند و با سود جستن از منابعی مانند احادیث مشابه، کتابهای لغت و تفاسیر رسیده از استادان خود، به معانی این واژه‌های دیریاب و نامأنوس برسند. علاقه‌مندان به آگاهی بیشتر را به مقدمهٔ کتاب *غریب حدیث بحار الأنوار* ارجاع می‌دهیم.

تدوین و ترتیب غریب الحدیثها متفاوت است. برخی مانند کتب حدیث، ترتیب مسندی دارند و برخی مانند کتابهای لغت، بر اساس مادّهٔ کلمه مرتب شده‌اند. در ترتیب مسندی، احادیث بر اساس راویان آنها مرتب شده و سپس واژه‌های غریب آنها شرح داده شده است؛ یعنی احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و سپس روایات صحابیان و تابعیان به طور مستقل و در پیِ هم آورده می‌شود. از نخستین کتابهای برجای‌مانده در علم غریب الحدیث، کتاب ابوعبید قاسم بن سلّام (م ٢٢٤ ه)، *غریب الحدیث* ابن‌قتیبه (م ٢٧٦ ه) و *غریب الحدیث* خطّابی (م ۳۳۸ ه) است.

یافتن واژهٔ مورد نظر در این کتابها آسان نیست و می‌باید از فهرستها یا معجمهای رایانه‌ای یاری گرفت.

پس از تکامل معجم‌نگاری و بر حَسَب ضرورتها، یک دسته از کتب غریب الحدیث به شکل الفبایی و بر اساس مادّه، شبیه کتب لغت عربی، مرتب شدند. این کتابها فراوان‌اند و بهترین و کاراترین آنها، *النهایه* ابن‌اثیر (م ٦٠٦ ه) می‌باشد، که کوششهای خود را به دسترنج ابوعبید هرَوی ثانی (م ٤٠٠ ه) افزود که آن خود، حاصل افزوده‌های او به دستاورد ابوعبید هروی اوّل، ابن‌قتیبهٔ دینوری، خطّابی بُستی و نیز ابوموسی محمد بن عمر مدینی اصفهانی بود. ابن‌اثیر، افزون بر شرح مختصر واژه‌ها و آوردن معانی هیئتهای گوناگون آنها، بخشی از متن حدیث را که مشتمل بر آن واژه است، ذکر می‌کند تا خواننده بتواند گزینش و قضاوت کند.

در میان شیعه نیز کتب غریب الحدیث رواج داشته است. ابان بن عثمان احمر بجلی، از اصحاب امام صادق و کاظم (علیهما السلام)، استاد معمّر بن مثنّی، از نخستین نویسندگان غریب الحدیث بوده است[۲٤] و فخرالدین

۲۳. همان‌گونه که در پی می‌آید، غریب الحدیث با حدیث غریب تفاوت دارد. غریب الحدیث واژه‌های ناآشنای حدیث هستند و حدیث غریب یعنی حدیث شاذّ و نامأنوس که تنها یک طریق نقل دارد.

٢٤. ر. ک: *الرواشح السماویه*، ص ١٦٩: ابان بن تغلب نیز با تألیف *غریب القرآن*، در گشودن این راه تأثیر داشته است. او از اصحاب خاص امام باقر (علیه السلام) بوده است.

بن محمد علی خفاجی، مشهور به طریحی، *مجمع البحرین* و *مطلع النّیرین* را پدید آورده و در عصر حاضر، *غریب حدیث بحار الأنوار* را می‌توان نام برد.[۲۵]

برای آموختن عملی این شیوه، چند متن مشتمل بر واژه‌های غریب و دیریاب را در تمرینها آورده‌ایم و از دانش‌پژوهان عزیز می‌خواهیم تا این واژه‌ها را در کتابهای غریب الحدیث جستجو کرده، با تفسیرهای شارحان و مترجمان مقایسه کنند.

۲ـ متون دینی و ادبی کهن

منبع دیگر ما متون باقی‌مانده از ادبیات عرب است؛ متونی که معاصر دورهٔ صدور حدیث بوده‌اند و از این رو، واژه‌ها در معنایی یکسان با حدیث به استخدام درآمده‌اند. این متون، به شرط درستی و اعتبار، تا حدود زیادی جانشین استعمال شفاهی و مستقیم عرب می‌شوند.[۲۶] به واقع، تتبع در این متون و گردآوری استعمالهای گوناگون واژه در دلِ متن و کنار هم نهادن این کاربردها، ما را به همان شیوه‌ای پیش می‌برد که یک لغت‌دان هم‌عصر با معصوم را به معنای لغت می‌رسانْد. عالم لغوی، در دورهٔ تدوین کتب اصلی لغت نیز، واژه را در ادبیات معاصر خویش می‌کاوید و با کنار هم نهادن استعمالات آن، به معنای مشترک و نهفتهٔ لغت می‌رسید.[۲۷] ما نیز می‌توانیم با یافتن متون اصیل و کهن ادبی که واژهٔ مورد نظر را به کار برده‌اند، به گونهٔ مستقیم و بدون واسطه‌گری لغویان، به معنای نهفته در بطن واژه برسیم. وجود معجمهای لفظی به صورت مکتوب و نیز پردازشهای رایانه‌ای، این امکان را در روزگار ما فراهم آورده است تا در فرصتی اندک، انبوهی از استعمالات یک واژه و هم‌خانواده‌های آن را بیابیم و معنای اصلی و مشترک آنها را استخراج کنیم.

به عبارت دیگر، از مسیر گردآوری معنای استعمالی، به معنای وضع شده و نخستین مفهوم لغت برسیم تا بتوانیم حدیث را همان‌گونه که منظور گوینده بوده است بفهمیم و فهمی به مانند فهم مخاطبان و راویان دورهٔ حضور معصومان (علیهم السلام) بیابیم.

این پی‌گیری، در دایرهٔ شعر و ادب خلاصه نمی‌شود؛ بلکه باید کاربردهای واژه در دیگر حوزه‌ها و در استعمالات عرفی، در روایات و نیز در استعمالات قرآنی ـ که هم معتبرترین متن دینی و ادبی است، و هم مادرِ معنوی حدیث و زمینهٔ اصلی صدور آن ـ بررسی شود.

به ویژه باید کاربردهای قرآنی و روایی را جستجو کرد و با معنای لغوی پیوند زد. این همان اجتهاد در فهم متون و تلاش برای درک و فهم معنای اصلی واژه است. در این مرحله، همهٔ داشته‌های ذهنی محقّق به یاری او می‌آیند و از فرآورده‌های علوم بشر استفاده می‌شود، به نظریات لغویان و غریب‌نگاران توجه می‌شود و

---

۲۵. کتب غریب الحدیث بسیار فراوان‌اند، اما بسیاری از آنها به دست ما نرسیده است. علاقه‌مندان به آگاهی از نامهای آنها را، به مقدمهٔ کتاب *غریب حدیث بحار الأنوار* ارجاع می‌دهیم. این مقدمه، بازگردان عربی و تکمیل شدهٔ مقالهٔ «سیر تدوین غریب الحدیث» از همین قلم است که در مجلّهٔ *علوم حدیث* (ش ۱۳، ص ۱۱۰ ـ ۹۲) آمده است.

۲۶. از آنجا که فرهنگ عرب بیشتر شفاهی بوده است و کمتر می‌نوشته‌اند، میراث کتبی برجای‌مانده از دورهٔ جاهلیت، اندک است و تنها شعرهایی مانند «معلّقات سبع» و برخی پیمان‌نامه‌ها قابل استفاده‌اند. اما خوشبختانه، میراث شفاهی شعر و ادب عربی به وسیلهٔ مسلمانان، حفظ و منتقل شد و دیوان شاعران بزرگ جاهلی و مخضرم در کتب لغت و نحو و تفسیر و حدیث مورد استفاده و استشهاد قرار گرفت. از این رو، با مراجعه به کتابهای قرون نخستین اسلام، با انبوهی از این میراث رو به رو می‌شویم که در بسیاری از زمینه‌ها راهگشاست.

۲۷. ر.ک: احوال اصمعی، زمخشری و دیگران.

پژوهشهای میدانی و دقتهای ذهنی دست به دست هم می‌دهند و پژوهشگر را به رأیی مستقل و مستقیم دربارهٔ معنای یک واژه، که حاصل کوشش و اجتهاد خود او است، می‌رسانند.

نمونهٔ تاریخی آن، سخن ابن‌عباس در رسیدن به معنای **فطرت** است. او دیرزمانی در فهم معنای فطرت و آیهٔ فاطِرِ السَّمواتِ وَ الأَرْضِ [28] می‌اندیشیده است و تفاوت آن را با **خالق** می‌کاویده است و چون نزاع دو عرب را بر سرِ تصاحب چاهی می‌بیند و می‌شنود که یکی از آن دو می‌گوید: «أَنَا فَطَرْتُها أَوّلَ یَوْمٍ»، می‌فهمد که **فَطَرَ** یعنی خلقت بدیعانه و بدون زمینهٔ قبلی یا مادهٔ اولیه.[29]

ابن‌عباس این شیوه را به دیگران نیز توصیه می‌کرد و آنان را به مراجعه به اشعار عرب تشویق می‌نمود و می‌گفت:

> هرگاه معنای واژه یا ترکیبی از قرآن بر شما پوشیده مانْد، آن را در شعر بجویید که قاموس عرب، اشعار اوست.[30]

۳ـ کتب فروق اللغه

دیگر منبع در دسترس ـ که بیشتر به کار درک ظرافتها و مرزها و حدود معانی واژه‌ها می‌آید ـ کتابهای فروق اللغه است. این کتابها واژه‌های با معانی مشابه را در کنار هم می‌آورند و سپس، به تفاوتهای آنها می‌پردازند. این تفاوتها گاه در اصلِ معنا است، و گاه به جهت جایگاه استعمال و کاربرد واژه. ما در سیر گردآوری استعمالهای فراوان واژه و نیز مراجعه به کتب لغت و غریب الحدیث با واژه‌های مترادف واژهٔ مورد کاوش خود رو به رو می‌شویم که هم فهم آنها در فهم واژه مؤثر است[31] و هم فرق آنها موجب درک گسترهٔ معنایی واژهٔ مورد کاوش می‌شود. ما در بحث خانوادهٔ حدیث، بیشتر به این موضوع می‌پردازیم و در آنجا نشان می‌دهیم که یافتن احادیث مشتمل بر کلمهٔ **سَفَه**، به فهم معنای احادیث **جهل** یاری می‌رساند و مرزهای سفه و جهل را بازمی‌شناساند.

کتابهای گوناگونی به نام فقه اللغه یا در موضوع آن نوشته شده که *فقه اللغه* ثعالبی،[32] *فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات* از سیّد نورالدین بن نعمت‌الله جزایری[33] (م ۱۱۵۸ ه)، *لمع البرق في معرفة الفرق* اثر شیخ ابراهیم کفعمی (م ۹۰۵ ه)،[34] *فروق اللغات* نصرالله بن محمد باقر شیرازی (متوفای قرن ۱۳ ه)[35] و *جامع الشتات في فروق اللغات*[36] حسام‌الدین بن جمال‌الدین طریحی نجفی (م ۱۰۹۵ ه) از آن جمله‌اند.

---

۲۸. انعام/۱٤، یوسف/۱۰۱، ابراهیم/۱۰، فاطر/۱، زمر/٤٦، شوری/۱۱.

۲۹. ر.ک: *العین*، مادّهٔ فطر؛ *مجمع البحرین*، ج ۳، ص ٤۱۰؛ *فتح الباری* ج ۱۰، ص ۲۸۵؛ *تحفة الأحوذی*، ج ۹، ص ۲۳۷.

۳۰. ر.ک: *المستدرک علی الصحیحین*، ج ۲، ص ٤٤۹؛ *السنن الکبری*، ج ۱۰، ص ۲٤۱؛ *المغنی*، ج ۱۲، ص ٤٤.

۳۱. در واقع، لغت‌دانان نیز برای تفسیر واژه‌ها، از همین واژه‌های مترادف و مشابه سود می‌جویند و واژه‌های مشکل را با واژه‌هایی متداول‌تر، زودفهم‌تر و ساده‌تر تفسیر می‌کنند.

۳۲. ابومنصور عبدالملک بن محمد ثعالبی (م ٤۲۹ ه)، ادیب، نویسنده و شاعر بزرگ عرب، دارای تألیفات گسترده‌ای است. کتابهای *فقه اللغه*، *سرّ العربیه*، *سحر البلاغه* و *سرّ البراعه* از جملهٔ آثار او است.

۳۳. *الذریعه*، ج ۱٦، ص ۱۹ و ص ۱۸٦. *فروق اللّغات*، با تحقیق دکتر محمد رضوان الدایه و به همت رایزنی فرهنگی ایران در سوریه به چاپ رسیده است.

۳٤. *تکملهٔ أمل الآمل*، ص ۷۸.

۳۵. *الذریعه*، ج ۱٦، ص ۱۸۷.

۳٦. *مرآة الکتب*، ص ٤۸٤؛ *معجم المؤلفین*، ج ۳، ص ۱۹۱.

۳ـ متضادها

در شیوهٔ اجتهادی، واژه‌های متضاد با کلمهٔ مورد بررسی نقشی بسزا در فهم آن دارند. این واژه‌ها به مصداق قاعدهٔ «تُعْرَفُ الأشْیاءُ بِأضْدادِها»، کلید مهمی برای فهم یکدیگرند. روز و شب، سیاه و سفید، حزن و سرور، عقل و جهل مثالهای روشن این **هم‌فهمی**‌اند.

این فهم متقابل در محسوسات بسیار سریع‌تر و آسان‌تر صورت می‌گیرد. نور، تاریکی را توضیح می‌دهد و بزرگی، کوچکی را نمایان می‌سازد؛ اما در معانی مجرد و غیر محسوس، این دست‌یابی اندکی مشکل‌تر می‌شود. در این موارد، کاربردها و استعمالات یکی از دو واژهٔ متضاد، به فهم واژهٔ دیگر کمک می‌کند و استعمالات آن را توضیح می‌دهد و ما را با معنای اصلی و حقیقی آن آشنا می‌سازد.

مثال مشهور این بخش، واژهٔ **جهل** است، که در قرآن کریم و احادیث شریف، به وفور به کار رفته است و بسیاری از نکوهشها و مذمتهای قرآن و حدیث، متوجه آن است. از زمانهای دور، این واژه مورد استشهاد حدیث‌شناسان بوده است و زبان‌شناسان امروزی نیز بدان توجه کرده‌اند. کاربرد و استعمالات گوناگون و گستردهٔ **جهل**، حدیث‌پژوهان را متوجه این نکته کرد که نباید با این واژه، برخورد ساده و سطحی نمود. به ویژه آنکه برخی استعمالات آن با مفهوم ابتدایی آن، یعنی **ندانستن**، سازگار نبود. این استعمالات، که ناظر به اعمال انسان و عملکرد نادرست و نسنجیدهٔ او در موقعیتهای گوناگون بود، نشان می‌داد که **جهل** معنایی وسیع‌تر و حتی متفاوت با ندانستن دارد.

برای مثال، خندیدن بدون تعجب،[۳۷] خواب صبح بدون شب زنده‌داری،[۳۸] رغبت به چیزهای ناشدنی[۳۹] و بی‌آمادگی به کاری درآمدن[۴۰] همه از مصادیق و معانی **جهل** شمرده شده‌اند، در حالی که نداشتن دانش و ندانستن در آنها به چشم نمی‌آید.

آنچه در این میان به بازشناسی معنای جهل کمک کرد، کاربرد هم‌زمان آن با دو واژهٔ عقل و علم در احادیث بود؛ کاربردی که حاکی از تضاد این دو با هم بود و به خوبی بر معنای جهل پرتو می‌افکند؛ معنایی که در میان اعراب عصر جاهلیت، فراوان به چشم می‌آید و به شخصیت بی‌وقاری اشاره دارد که از سر تندخویی و بی‌پروایی، با اندکی انگیختگی، تسلط بر نفس را از کف می‌دهد و بی‌باکانه و بدون دوراندیشی دست به عمل می‌زند و هوس غیر قابل مهار خود را فرو می‌نشاند.

بی‌گمان محدثان بزرگ ما مانند کلینی، معنایی این‌چنین را در احادیث یافته‌اند که **جهل** را نه در مقابل **علم**، بلکه در مقابل **عقل** مطرح کرده‌اند. او هم حدیث بزرگ «جنود عقل و جهل» را، که به روشنی تضاد این دو مفهوم را نشان می‌دهد، روایت کرده است و هم بسیاری احادیث دیگر را که بر تضاد جهل با عقل دلالت دارند.[۴۱]

منابع دیگری همچون کتابهایی که به مباحث اضداد و اشتراک پرداخته‌اند نیز در دسترس‌اند؛ یعنی واژه‌هایی که دو معنای متضاد دارند، مانند **قُرْء** که به معنای طهارت و حیض، هر دو آمده است و یا **جَوْن** که هم بر سیاه و هم بر سفید اطلاق می‌شود. در مباحث پایانی به مواردی که اشتراک لفظی دارند، به دلیل مانع بودن از فهم درست حدیث، خواهیم پرداخت.

---

۳۷. *الکافی*، ج ۲، ص ٦٦٤ (إنَّ مِنَ الْجَهْلِ الضِّحْکُ مِنْ غَیْرِ عُجِبٍ).

۳۸. *الزهد*، ص ٩٦، ح ۲۸۳.

۳۹. *غرر الحکم*، ح ٥٣٨٤.

٤٠. *معاني الأخبار*، ص ٤٠١.

٤١. *الکافی*، ج ۱، ص ۲۷ ـ ۱۰.

۵ـ گزاره‌های تفسیری

یکی از مهم‌ترین و دقیق‌ترین منابع برخی احادیث رسیده از معصومان (علیهم السلام) است که به تفسیر واژه‌ها پرداخته؛ زیرا امامان ما بیش از هر کس دیگر با لغت عرب و معنای دقیق آن آشنا بوده‌اند.

آنان به علم الهی از نظام هستی و چگونگی طبیعت و درون انسان و لایه‌های عمیق و تو در توی آن آگاه بوده و به درستی می‌دانسته‌اند که خشم و عُجب و کرم و تقوا را چه‌سان تفسیر کنند و چگونه معانی قرآنی و وحیانی را با معنای لغوی پیوند زنند. آنان همچنین از الفاظ مترادف و گاه متضاد، برای تفسیر این معانی و انتقال آن به مخاطب استفاده می‌کرده‌اند که بحث از آنها به درازا می‌کشد و علاقه‌مندان را به نمونه‌های حدیثی در کتاب *معاني الأخبار* شیخ صدوق[۴۲] و نیز سرفصلهایی چون **تفسیر الأدب، معنی التبذیر، مَا الجهل؟** و **تفسیر الخیر** در مجموعهٔ *میزان الحکمه*، ارجاع می‌دهیم.

در واقع، این احادیث گزاره‌های تفسیری توضیح‌دهندهٔ معنای اصلی مورد پژوهش‌اند و به دو شکل گزاره‌های سلبی و ایجابی عرضه شده‌اند. در تحقیقات کاربردی، این احادیث، زمینهٔ تشکیل «خانوادهٔ حدیث» را فراهم می‌آورند؛ زیرا حدود و گسترهٔ موضوع را نشان می‌دهند و به بحث لغوی و تعیین دقیق مفهوم نیز یاری می‌رسانند.

چکیده

۱ـ پس از اطمینان یافتن از متن حدیث، فهم یک یک واژه‌های آن، نخستین گام حرکت به سوی فهم حدیث است.

۲ـ در این میان، فنّ صرف به کار می‌آید، زیرا زبان عربی ساختاری صرفی و غیر ترکیبی دارد و بیشتر کتب لغت نیز بر اساس مادّهٔ کلمات تنظیم شده و مراجعه به آنها، متوقف بر شناخت حروف اصلی هر واژه است.

۳ـ شناخت زیباییهای ادبی برخی احادیث نیز در گرو آگاهی از چگونگی اشتقاق و ساخت هیئتهای گوناگون کلمات است.

٤ـ پس از یافتن مادهٔ اصلی کلمه، از دو طریق تقلیدی و اجتهادی می‌توان به معنای اصلی دست یافت.

۵ـ مراجعه به کتب لغت و اتّکا بر گفتهٔ لغت‌شناسان شیوه‌ای رایج، اما تقلیدی است و شرط اساسی آن، قدمت و اعتبار منابع لغوی است.

٦ـ شیوهٔ صحیح‌تر و مطمئن‌تر، مراجعهٔ مستقیم به متون اصلی ادبی و کهن و نیز افزون بر کتب لغت، مراجعه به غریب الحدیثهاست.

۷ـ وظیفهٔ کتب غریب الحدیث، ارائهٔ معنای واژه‌های غریب در همان حوزهٔ معنایی حدیث است.

۸ـ مراجعه به کتب لغت متعدد، کتابهای غریب الحدیث و حتی غریب القرآن و اجتهاد و کوشش برای یافتن شواهد فراوان ادبی در کنار هم، ما را در رسیدن به معنای اصلی واژه یاری می‌رساند.

---

٤۲. مانند روایت ٦۲ در صفحهٔ ٤۰۱ *معاني الأخبار*. در این روایت امام علی (علیه السلام) از امام حسن (علیه السلام) دربارهٔ عقل، حزم، مجد، سماحت، شحّ، رقّت و بسیاری مفاهیم اخلاقی سؤال می‌کند و امام حسن (علیه السلام) نیز آنها را در جملاتی کوتاه، تفسیر می‌نماید.

۹ـ امکانات امروزین و رایانه به ما در گردآوری انبوهی از استعمالات گوناگون برای نیل به معنای اصلی واژه کمک می‌کند؛ همان معنایی که در دورهٔ حضور معصومان (علیهم السلام) و در فرهنگ روایی عصر صدور حدیث مفهوم بوده است.

۱۰ـ کتب فروق اللغه نیز به ما در فهم مرز دقیق و تفاوت ظریف واژه‌ها یاری می‌رسانند. اینها کتابهایی هستند که واژه‌های مشابه را در کنار هم آورده و سپس به تفاوتهای معنوی یا استعمالی آنها پرداخته‌اند.

۱۱ـ توجه به الفاظ با معنای متضاد نیز در هم‌فهمی مفردات متقابل با هم مؤثر است؛ چه در حوزهٔ لغت و ادب و چه در حوزهٔ حدیث.

۱۲ـ پیامبر اکرم و امامان ما نیز در بیان معنای لغات، چه در حوزهٔ فقه و چه در حوزهٔ اخلاق، گفته‌های دقیقی دارند که بسیاری از آنها در کتاب *معاني الأخبار* شیخ صدوق نقل شده و استفاده از این گنجینه ما را با مفهوم دقیق و بی‌پیرایهٔ کلماتی مانند زهد، جهل، ادب، خیر و ... آشنا می‌سازد.

۱۳ـ احادیث توضیح‌دهندهٔ واژه‌ها را «گزاره‌های تفسیری» می‌نامیم، که به دو شکل سلبی و ایجابی، یعنی اثبات یک معنا برای یک واژه یا نفی آن، در کتابهای حدیث موجودند.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فَهمِ حَدیث

جلسهٔ هفتم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ هفتم
فهم ترکیبات

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ از تأثیر دانشهای ادبی (نحو، معانی و بیان) بر فهم حدیث آگاهی یابد؛
- ✓ به ضرورت شناخت اصطلاحها و مجازها در فهم حدیث پی ببرد؛
- ✓ از معنای برخی اصطلاحات به کار رفته در حدیث اطلاع یابد؛
- ✓ با برخی از آثار افراط و تفریط در ردّ و اثبات مجاز و استعاره در حدیث آشنا شود.

اعراب

در سیر فهم حدیث و پس از فهم تک تک واژه‌ها، به مرحله‌ای می‌رسیم که می‌توان با کنار هم نهادن واژه‌ها و با آگاهی از علم نحو و نقش کلمه در جمله، به مجموع معانی این واژه‌ها و در نتیجه مفهوم عبارت پی برد. بر دانشجویان این رشته پوشیده نیست که در زبان عربی، برخلاف زبان فارسی و بسیاری از زبانهای دیگر، نقش کلمه در جمله، به وسیلهٔ إعراب آشکار می‌شود و عرب‌زبانان، افزون بر آنکه در بیشتر موارد با کاربرد کلمه در جای خاصی نقش آن را می‌فهمانند (مثلاً فاعل را پس از فعل و پیش از مفعول به کار می‌برند و یا مبتدا را بر خبر مقدم می‌دارند) و می‌کوشند با حرکت آوایی آخرین حرف هر کلمه نقش آن را بفهمانند، اما گاه هیچ‌یک از این دو کار به روشن ساختن نقش کلمه کمک نمی‌کند و معنای ترکیب و جمله به سبب ترکیبهای متعدد و محتمل و گوناگون مبهم می‌ماند.

آشنایی با قواعد علم نحو احتمالات اولیهٔ إعراب و ترکیب را تقلیل می‌دهد، تا هر آنچه را که با قوانین دستور زبان عربی ناسازگار است کنار بگذاریم. این قاعدهٔ عمومی در همهٔ سخنان، به ویژه در احادیث، بیشتر جاری است؛ چه گویندگان آن خود را به درستی فصیح دانسته‌اند و فصیح سخن غیر منطبق بر قوانین استوار ادبی نمی‌گوید.[1]

---

۱. اگر اعراب را در حدیث «أعْرِبُوا کَلامَنا فَإنّا قَوْمٌ فُصَحاءُ»، به معنای مصطلح امروزی و نه آشکار و نمایاندن حدیث فرض کنیم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم امامان معصوم خود خواستار اعراب‌گذاری سخنانشان هستند (ر. ک: *الکافی*، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۳ و *مشکاة الأنوار*، ص ۲۵۰، ح ۷۲۹، که در آن به جای **کلامنا** آمده است: **حدیثنا**). گفتنی است می‌توان اعراب‌گذاری امروزی را نیز نوعی آشکارسازی دانست.

با ذکر چند مثال، اهمیت توجه به إعراب و نقش کلمه در فهم معنای حدیث معلوم می‌شود:[2]

مثال اول: امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

ثَلاثٌ مِنْ عَلاماتِ الْمُؤمِنِ: عِلْمُهُ بِاللهِ وَ مَنْ يُحِبُّ وَ مَنْ يُبْغِضُ.[3]

سه چیز از نشانه‌های مؤمن است: علم او به خدا و کسی که دوستش دارد و کسی که دشمنش می‌دارد.

در اینجا دربارهٔ فاعل **يُحِبُّ** و **يُبْغِضُ** دو احتمال وجود دارد:

الف) مَنْ يُحِبُّهُ اللهُ وَ مَنْ يُبْغِضُهُ اللهُ (یعنی فاعل الله باشد).

ب) عِلْمُهُ بِمَنْ يَجِبُ أنْ يُحِبَّهُ وَ يَجِبُ أنْ يُبْغِضَهُ (یعنی فاعل مؤمن باشد).

بر اساس ترکیب اول، سه علامت مؤمن شناخت خدا و محبوبان و مبغوضان خداست و بر اساس ترکیب دوم، شناخت خدا و شناخت کسانی است که مؤمن لازم است با آنان دوستی و دشمنی کند.

مثال دوم: امام کاظم (علیه السلام) می‌فرماید:

كَفىٰ بِكَ جَهْلاً أنْ تَرْكَبَ ما نهيت عَنْهُ.[4]

در جهل تو همین بس که آنچه را نهی کرده‌ای (یا از آن نهی شده‌ای) مرتکب شوی.

كَفىٰ بِالْمَرْءِ جَهْلاً أنْ يرْتَكِبَ ما نهى عَنْهُ.[5]

در جهل آدمی همین بس که آنچه را نهی کرده (یا از آن نهی شده) مرتکب شود.

در اینجا می‌توان **نهيت** را هم معلوم و هم مجهول خواند. در صورتی که معلوم بخوانیم، می‌توان آن را با آیات شریفهٔ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ الله أنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ [6] و يا أيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ [7] هم‌نوا دانست. همچنین می‌توان مؤیدات حدیثی زیر را برای آن یافت:

كَفىٰ بِالْمَرْءِ جَهْلاً أنْ يَنْكِرَ عَلَى النّاسِ ما يأتى مِثْلَهُ.[8]

كَفىٰ بِكَ جَهْلاً أنْ تُنْهىٰ عَمّا تَرْكَبُ.[9]

بنابراین اگر اعراب یک روایت را کامل و درست بیابیم، به معنای ظاهری آن رسیده‌ایم. این نقش در احادیث تفسیری و فقهی، که با قرآن و عمل ارتباط بیشتری دارند و دقت بیشتری می‌طلبند، نمایان‌تر است.[10]

همان‌گونه که در درس «خانوادهٔ حدیث» خواهید دید، راه‌حل اساسی فهم و تعیین اعراب درست، یافتن احادیث مشابه است؛ احادیثی که یکی از احتمالات را برای ما تعیین کند و آن را نزدیک به واقع نشان دهد. در این میان، آیه‌های قرآن، که زمینهٔ حقیقی صدور روایات‌اند، بسیار به کار می‌آیند و شروح کتب روایی در موارد بسیاری، این دو کار را به انجام رسانده‌اند.

---

۲. ر.ک: کتابهای شرح حدیث، مانند *مرآة العقول* نوشتهٔ علامهٔ مجلسی در شرح *الکافی*. مصحح کتاب *الکافی* مرحوم استاد علی اکبر غفاری است، که بسیاری از این شرحها و ترکیبها را در پانوشت *الکافی* آورده است.

۳. *الکافی*، ج ۲، ص ۱۲٦، ح ۹ و ص ۱۳۰، ح ۱۰.

٤. *الکافی*، ج ۱، ص ۱٦، ح ۱۲.

۵. *مطالب السؤول*، ص ۵۵؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۸، ص ۸، ح ٦٤.

٦. صفّ/ ۳.

۷. صفّ/ ۲.

۸. *غرر الحکم*، ح ۷۰۷۳.

۹. *حلیة الأولیاء*، ج ٦، ص ٦.

۱۰. برای آگاهی بیشتر ر. ک: مجلهٔ *صحیفهٔ مبین*، ش ۱٦ و ۱۷، مقالهٔ «از إعراب تا معنا».

ترکیبات اصطلاحی

علم صرف، لغت و نحو تا حدودی معانی واژه‌ها و جملات احادیث را روشن می‌سازند و حتی گاه معانی اصطلاحی یک واژه را نشان می‌دهند؛ اما این کافی نیست. در هر زبان، ترکیبهایی از چند واژه وجود دارند که لزوماً معنای ترکیب، از حاصل جمع معانی مفردات آن به دست نمی‌آید (مثلاً معنای دست‌فروش ≠ معنای فروش + معنای دست). و گاه بدون تبعیت از علم لغت و نحو، معنای دیگری را افاده می‌کنند که گاه بسیار دیریاب است. آنچه کار را مشکل می‌کند، اشاره نکردن کتابهای لغت به همهٔ معانی یک واژه است، اگرچه برخی کتب لغت، معنای تعداد معتنابهی از آنها را بیان کرده‌اند.

این اصطلاحات مرکب بیشتر وضع تعیّنی دارند نه تعیینی؛ یعنی به مرور زمان، برای معنای خاصی نشانه می‌شوند و با کاربرد مکرّر و مستمر و تدریجی، به معنایی خاص اختصاص می‌یابند، نه آنکه از آغاز و به طور مشخص برای یک معنا وضع و تولید شوند.

اصطلاحات هم در محاورهٔ عمومی و عرفی ساخته و استعمال می‌شوند، و هم در علوم و فنون خاص و نزد دسته‌ای خاص و محدود از اهل زبان و هر دو گونه در احادیث به چشم می‌خورد. گرچه دستهٔ اوّل بیشتر به کار رفته‌اند، اما فهم دستهٔ دوم مشکل‌تر است. علت کاربرد اصطلاحات، افادهٔ معنایی گسترده در قالب واژه‌هایی اندک و کم‌پهنه است. ترکیبات اصطلاح شده را نمی‌توان به سادگی جمع‌آوری کرد و تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم (ارائهٔ معنای آنها، نشان‌دهندهٔ تفاوت آشکار معنای حقیقی و ظاهر اوّلیه و نیز نقش کلیدی آنها در فهم ظاهر متن است)؛ ترکیبهایی مانند **ماتَ حَتْفَ أَنْفِهِ**،[11] **عَقَلَ عَنِ اللهِ**،[12] **تزویج مقام**،[13] **جِرابُ النُّورَه**،[14] **سَبْعُ الْمَثانی**[15] و **أمّ الکتاب**،[16] که به ترتیب به معنای **مرگ طبیعی، اخذ معرفت از خداوند، ازدواج دائمی، از روی تقیه سخن گفتن، سوره‌های بلند قرآن** و **سورهٔ فاتحه** هستند. از این ترکیبها بیشتر در احادیث استفاده شده یا حتی به وسیلهٔ معصومان (علیهم السلام) ساخته شده‌اند. چند ترکیب اصطلاحی ساده و عرفی‌تر هم عرضه می‌کنیم تا تأثیر آن در حدیث نیز مورد توجه قرار گیرد: حدیث «مَن رَقَّ وَجهُهُ رَقَّ علمُهُ»،[17] که در آن **رقّت**، نه به معنای نازکی، بلکه به معنای شرم و خجالت است؛ یعنی هر کس شرم کند، دانشش اندک شود. گفتنی است شرم و خجالت در اینجا، از نوع حیای حُمق و مذموم است؛ زیرا در طلب علم ــ که امری نیکوست ــ خجالت کشیدن، پسندیده نیست.

یک منبع خوب و در دسترس برای بررسی این موضوع، *نهج البلاغه* است. امام علی (علیه السلام) در سخنان خویش، از اصطلاحات و فرهنگ عرب جاهلی و معاصر خود سود جسته و با به کار بستن درست آنها، بر زیبایی کلام خود افزوده است.

---

۱۱. *المجازات النبویه*، ص ٦٩، ح ٤٠.

۱۲. *الکافی*، ج ۱، ص ۱۷؛ *حلیة الأولیاء*، ج ۹، ص ۳۸۷.

۱۳. *الکافی*، ج ٥، ص ٤٥٧، ح ۳.

١٤. ر.ک: *فصلنامهٔ علوم الحدیث*، ش ۲، مقالهٔ سیّد محمد رضا حسینی جلالی با نام «جراب النوره».

۱٥. *الکافی*، ج ۱، ص ١٤٣، ح ۳.

١٦. مانند حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله): «کُلُّ صَلاةٍ لا یُقْرَأ فیها بِأُمِّ الْکِتابِ فَهِیَ خِداجٌ»؛ *المجازات النبویه*، ص ۱۱۱، ح ۷۹.

۱۷. *الکافی*، ج ۲، ص ١٠٦، ح ۳.

برای مطالعهٔ بیشتر

مثال اول: خطبهٔ ۹۷ *نهج البلاغه*: «یا أهْلَ الکوفةِ! ... تَرِبَتْ أیدِیکُم ... .»

این جمله نوعی نفرین است؛ یعنی تهیدست بمانید.

مثال دوم: خطبهٔ ١٦٢ *نهج البلاغه*:

لِبَعْضِ أصْحابِهِ وَ قَدْ سَأَلَهُ: کَیفَ دَفَعَکُمْ قُومُکُم عَنْ هذَا الْمَقامِ وَ أنْتُمْ أحَقُّ بِـهِ: «یـا أخـا بَنِيأسَدٍ، إنَّکَ لَقَلِقُ الْوَضِینِ، تَرْسِلُ في غَیرِ سَدَدٍ وَ لَکَ بَعْدُ ذِمامَةُ الصِّهْرِ وَ حـقُّ الْمَـسْألةِ ... .

امام علی (علیه السلام) به یکی از یارانش که پرسید: چگونه قومتان (قـریش) شـما را از این مقام باز داشتند، در حالی که شما بدان سـزاوارتر بودیـد؟ فرمـود: ای بـرادر اسـدی، تَنْگ مَرْکَبت سست است و افسار را رها کرده‌ای.[۱۸] اما تو حق خویـشاوندی و پرسـیدن داری و پرسیدی.

مثال سوم: خطبهٔ ١٣٥ *نهج البلاغه* (خطاب به مغیرة بن اخنس): «اُخْرُجْ عَنّـا ـ أبْعَـدَ اللهُ نَـواکَ ـ ثُـمَّ ابْلُـغْ جُهْدَکَ فَلا أبْقیٰ اللهُ عَلَیکَ ... .»

جملهٔ **أبْعَدَ اللهُ نَواکَ** به معنی **روی خیر نبینی** است.

مثال چهارم: خطبهٔ ١٨٣: «فَاتَّقُوا اللهَ الّذی أنْتُمْ بِعَینِهِ وَ نَواصِیکُمْ بِیدِهِ.»

شما در پیشگاه خدایی هستید که بر کارهایتان بیناست و بر شما چیـره و تواناسـت؛ماننـد آیـهٔ شـریفه: وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأعْینِنَا ...

مثال پنجم: حکمت ٧٧: «یا دُنیا! إلَیکِ عَنّی.»

إلیک عنّی به معنای **دور شو** است.

مثال ششم: حکمت ٣٩٤: «لَقَدْ طِرْتَ شَکیراً وَ هَدَرْتَ سَقْبًا.»

به معنای مثل فارسی **غوره نشدی مویز گشتی** است. اما ترجمهٔ تحت اللفظی آن چنین است: پـر درنیـاورده پریدی و بالغ‌نشده بانگ زدی.

مثال هفتم: نامهٔ ٥٣: «فَوَلِّ مِنْ جُنُودِکَ أنْصَحَهُمْ في نَفْسِکَ لِلّهِ و لِرَسولِهِ و لإمامِکَ وَ أنْقاهُمْ جَیْبًاً.»

در زبان فارسی شخص عفیف را پاکدامن می‌گوییم، ولی عرب به او پاک‌گریبان (أنقاهم جیباً) می‌گوید.

مجازها

استعاره و کنایه[۱۹] و هر گونهٔ دیگری از مجاز و صنایع ادبی، مایهٔ شیرینی زبان و زیبایی آن است؛ اما وقوع آنها در کلام، موجب می‌شود تا همان‌گونه که در بحث مربوط به اصطلاحات گذشت، معنـای ترکیـب را نتـوانیم از

۱۸. تَنگ تسمه‌ای پهن است که به کمر مرکب می‌بندند و بدان بار را بر پشت چهارپا محکم می‌سازند. مقصود حضرت در اینجا، نااستواری و سخن نسنجیدهٔ پرسشگر است، که در بحبوحهٔ جنگ (صفّین)، پرسش نامربوطی کرده است.

۱۹. استعاره و کنایه در حقیقت نوعی چاشنی معنایی است. یعنی یک واژه یا ترکیب چند واژه را برای معنایی غیر از معنای اولیه و حقیقی خود به عاریه گرفته و به کار ببرند، مثل اینکه شیر را برای یک قهرمان ورزشی استفاده کنند. گفتنی است در کنایه، می‌توانیم فرض کنیم که معنای حقیقی و اولی هم‌زمان با معنای مقصود موجود است. مثال مشهور **کثیر الرماد** به معنای فراوانی

کنار هم نهادن معنای یک یک کلمات دریابیم. به واقع تعبیرات مجازی نیز گونه‌ای اصطلاح‌انـد؛ امـا نظـر بـه کاربرد فراوانشان، آنها را به صورت مستقل سامان دادیم.

سخنان پیشوایان دین ما، همچون کتاب آسمانی قرآن، سرشار از فصاحت و بلاغت و آراسته به همه گونـه زیباییهای لفظی و معنوی است. هرگز نمی‌توان انتظار داشت معانی رفیع، کـه تـراوش روحهـایی بلندترنـد، در قالب الفاظی معمولی و گاه خشک و بی‌جان بگنجند تا بتوان آنها را قطعه قطعـه کـرد و هـر بـسته را در درون یک واژه جای داد.

مانع دیگر، فاصلهٔ فراوان گستره و ژرفـای آگـاهی امامـان از غیـب نامحـسوس و سـطح درک و فهـم مـا مخاطبان است. ما به دنیای خاکی خو کرده‌ایم و می‌باید از رهگذر همین دنیای محـسوس بـه دنیـای معقـول برسیم و دیده‌ها را دلیل بر نادیده‌ها گیریم و این همان جان‌مایهٔ تشبیه است که خود جان‌مایهٔ اسـتعاره اسـت. امامان به دلیل این فاصله، ما را از رهگذر تشبیه‌ها به عالم برتر رهنمون می‌کنند. اینک با ذکر مثالهایی، بحـث را روشن‌تر می‌کنیم:

مثال اول

پیامبر خدا (صلي الله علیه و آله) از جنگ حنین پیروزمندانه بازگشته و غنائم جنـگ چـشم جنگـاوران را خیـره ساخته بود. پیامبر (صلي الله علیه و آله) در جعرّانه توقف کرد و غنائم را قسمت نمود و در میان شگفتی انـصار، بیشتر اموال را به تازه‌مسلمانان مکه بخشید و به کسانی مانند ابوسفیان و پسرش معاویه و دیگر سران قـریش تا صد شتر داد.

انصار که ماهیت نفاق‌آمیز این کسان را می‌شناختند و سهم خود را بیشتر می‌دانستند، افسرده‌خاطر شـدند و شاعری از میان آنان که تنها چهار شتر نصیبش شده بود، لب به اعتراض گشود. این مـاجرا بـه گـوش پیـامبر (صلي الله علیه و آله) رسید.

اعتراض نزدیک بود که عمومی شود و زمزمهٔ مخالفت بالا گیرد و شایعه‌ها گسترش یابد، که پیـامبر (صـلی الله علیه و آله) به علی (علیه السلام) دستور داد زبان شاعر را قطع کند.[۲۰]

امام علی (علیه السلام) دست شاعر را گرفت و به راه افتاد. لحظاتی سخت بر شاعر می‌گذشت. در میانهٔ راه از علی (علیه السلام) پرسید: «آیا زبانم را قطع می‌کنی؟» و علی (علیه السلام) گفـت: «مـن فرمـان پیـامبر را اجرا می‌کنم». دل‌نگرانیهای شاعر افزایش یافت و چون به خیمهٔ اموال و غنائم رسید شـگفت‌زده شـد؛ چراکـه علی (علیه السلام) به او گفت: «تا صد شتر می‌توانی برداری و در عوض، با تازه‌مسلمانان و منافقـان همـسان شوی و می‌توانی به سهم اندک خود قناعت کنی و در جرگهٔ مهاجران و مسلمانان باسابقه باقی بمانی».

شاعر از این کرامت و بردباری به وجد آمد و زبان‌فهمی و علـم اهـل‌بیـت (علـیهم الـسلام) را سـتود و بـا مشورت علی (علیه السلام) به سهم خود قناعت کرد و در مسیر هدایت ماندگار شد. کنایهٔ زیبـای پیـامبر خـدا (صلي الله علیه و آله) که: «زبانش را قطع کن» و نیز سخنرانی‌اش برای انصار و بیان حکمت **تـألیف قلـوب** در

خاکستر خانه، می‌تواند حقیقی و در همان حال، کنایه از مهمانی دادن متعدد و سخاوت بسیار صاحب‌خانه باشد. این اصطلاح در *صحیح بخاری* (ج ۱، جزء ۲، ص ۱۷۱، ح ٤٤) و نیز *صحیح مسلم* (ج ۲، ص ٦۳۷، ح ۱۵) آمده است.

۲۰. یا علی! قُمْ فَاقْطَعْ لِسانَهُ.

تقسیم نامساوی، سپاه را آرام و پیامبر (صلی الله علیه و آله) را نصیب انصار مدینـه و امـوال را نـصیب مکیـان کرد.[۲۱]

مثال دوم

پیامبر (صلی الله علیه و آله) با همسران خود نشسته و سرگرم گفتگو بود. در میان مجلس رو بـه آنـان کـرد و فرمود:

أَسْرَعُکُنَّ بي لُحُوقاً، أَطْوَلُکُنَّ یَداً.

کسی از میان شما زودتر به من ملحق می‌شود، که دستش بلندتر است.

همسران پیامبر برای آگاهی از اینکه کدام‌یک زودتر از دیگر همسران به ایشان می‌پیوندنـد، دستهایـشان را کنار هم نهادند؛ دست سوده از همه بلندتر بود. اما سالها بعد، زینب بنت جَحْش زودتر از دیگر همسران پیـامبر (صلي الله علیه و آله) رحلت کرد.

با جستجو در زندگی زینب، مشخص می‌شود که دست سخاوت او از همه بلنـدتر بـود. او نـخ مـی‌خریـد و می‌ریسید و می‌فروخت و دسترنج خود را به فقیران می‌بخشید.[۲۲]

مشابه همین استعاره در کلام امام علی (علیه السلام) نیز موجود است:

مَنْ یُعْطِ بِالْیَدِ الْقَصِیرَةِ، یُعْطَ بِالْیَدِ الطَّوِیلَةِ.[۲۳]

هر کس با دست کوتاه (دنیایی‌اش) ببخشد، با دست بلند (اخروی) به او عطا شود.

این مسئله در احادیث فقهی نیز تأثیرگذار است و فقیهی مانند محدّث بحرانی، که در هر دو علم فقه و حدیث تبحر داشته، به این امر توجه داده است. او این نکته را در کتاب بزرگ و مجموعهٔ فقهی خود، *الحدائق الناضره*، آورده است، او در ذیل حدیث ابوبصیر: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَنْسیٰ فَیُصَلّي في السَّفَرِ أَرْبَعَ رَکعاتٍ؟ قالَ: إنْ ذَکرَ ذلکَ الْیَوْمَ فَلْیُعِدْ وَ إِنْ لَمْ یَذْکرْ حَتّیٰ یَمْضِيَ ذلکَ الْیَوْمُ فَلا إعادَةَ عَلَیْه»، چنین می گوید:

خَرَجَ مَخْرَجَ التَّمْثیلِ وَ جَعَلَ کنایَةً عَنْ خُرُوجِ الْوَقْتِ، وَ الأَقْرَبُ عِنْـدي أَنَّ التَّعْبیـرَ بـِالْیَوْمِ فِي الرِّوایَةِ الْمَذْکورَةِ إنَّما خَرَجَ مَخْرَجَ التَّجَوُّزِ عِبارةً عَنِ الْوَقْتِ؛ فَکأَنَّهُ قـالَ: إنْ ذَکـرَ فِـي ذلکَ الْوَقْتِ فَلْیُعِدْ وَ إِنْ لَمْ یَذْکُرْ حَتّیٰ یَمْضِيَ ذلکَ الْوَقْتُ فَلا إعادَةَ ... .[۲۴]

این فرمایش امام (علیه السلام) تمثیل و کنایه‌گویی است و فهم من از این عبارت ایـن است که منظور از **همـان روز**، یعنی تا وقتی که وقت نماز سپری نشده است؛ گـویی کـه امام فرموده باشد: اگر تا وقت کافی است، مسافر به یاد آورد، بایـد نمـازی را کـه تمـام خوانده اعاده کند و دو رکعتی بخواند و اگر به یاد نیاورد تا آنکه وقت نماز بگـذرد، دیگـر اعاده و قضای آن بر او واجب نیست.

علامهٔ بحرانی مجازگویی را واقع و شایع می‌داند و آن را قابل انکار نمی‌داند.

---

۲۱. ر.ک: *إعلام الوری*، ص ۱۱۹؛ این مجازگویی در روایت دیگری نیز آمده است: «موسی بن بکر، عن رجل، عن أبي‌عبدالله (علیه السلام) قال: «أَتَی النَّبيَّ (صلی الله علیه و آله) أعرابيٌّ فَقالَ لَهُ: أَلَسْتَ خَیْرَنا أَباً وَ أُمّاً وَ أَکْرَمَنا عَقِباً وَ رَئِیسَنا فِي الْجاهلیَّةِ وَ الإِسْلامِ؟ فَغَضِبَ النَّبيُّ (صلی الله علیه و آله) وَ قالَ: «یا أعرابيُّ! کَمْ دُونَ لِسانِکَ مِنْ حِجابٍ؟» قالَ: اِثْنانِ: شَفَتانِ وَ أَسْنانٌ. فَقالَ النَّبيُّ (صلی الله علیه و آله): «فَما کانَ في أَحَدِ هذَیْنِ ما یَرُدُّ عَنّا غَرْبَ لِسانِکَ هذا؟! أما إنَّهُ لَمْ یُعْطَ أَحَدٌ في دُنْیاهُ شَیْئاً هُوَ أَضَرُّ لَهُ في آخِرَتِهِ مِنْ طَلاقَةِ لِسانِهِ. یا علی! قُمْ فَاقْطَعْ لِسانَهُ». فَظَنَّ النّاسُ أَنَّهُ یَقْطَعُ لِسانَهُ، فَأَعْطاهُ دَراهِمَ (*معانی الأخبار*، ص ۱۷۱، ح۱).

۲۲. ر.ک: *بحار الأنوار*، ج ۱۸، ص ۱۱۲ و ۱۱٤.

۲۳. *نهج البلاغه*، حکمت ۲۳۲.

۲٤. *الحدائق الناضره*، ج ۱۱، ص ٤۳۲ و نیز ر. ک: ص ۲٤٤، ۳۲۱ و ۳٦۷.

نکته

گفتنی است، بی‌توجهی به معانی مجازی و کنایی و کاربرد استعاره و تشبیه، مشکلاتی را نیز پدید آورده است. می‌توان زیربنای انحراف ظاهری‌گری[۲۵] و برخی حشویه را، بی‌توجهی به این نکته دانست. به این حدیث از پیامبر خدا (صلي الله علیه و آله) که از انس نقل شده دقت کنید:

إنَّ قُلُوبَ بني آدَمَ كُلَّها بَيْنَ أصْبَعَيْنِ مِنْ أصابِعِ الرَّحْمانِ، يَصْرِفُها كَيْفَ يَشاءُ.[۲۶]

دلهای همهٔ آدمیان، میان دو انگشت از انگشتهای خدای رحمان است و آنها را به هر سو که بخواهد می‌چرخاند.

اهل ظاهر این حدیث را ـ العیاذ بالله ـ دلیل بر تجسیم و ماده بودن خداوند می‌دانند، در حالی که سید مرتضی آن را چنین تفسیر می‌کند:

كِنايَةٌ عَنْ تَيَسُّرِ تَصْرِيفِ الْقُلُوبِ وَ تَقْلِيبِها وَ دُخُولِ ذلكَ تَحْتَ قُدْرَتِه.[۲۷]

کنایه از آسانی چرخش و دگرگونی دل و در تحت قدرت خدا بودن است.

سید مرتضی سپس این سخن عرب را به عنوان شاهد تفسیر خود ذکر می‌کند: هذَا الشَّيْءُ فِي خِنْصَرِي و إصْبَعِي وَ في يَدي وَ قَبْضَتي.

در قرآن نیز بر این تفسیر شاهد و نمونه وجود دارد:

وَ الأرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّمَاواتُ مَطْوِيّاتُ بِيَمِينِه [۲۸]

در فارسی نیز چنین اصطلاحی را به کار می‌بریم. برای مثال می‌گوییم: «فلان چیز یا فلان کس در مشت من است»، که کنایه از تسلط داشتن بر کسی یا بر انجام دادن کاری است.

مثال دیگر حدیث «لا تَرْفَعْ عَصاكَ عَنْ أهْلِكَ: عصای خود را از سر خانواده‌ات برمدار» است، که از آن تنبیه و ضرب و شتم زن فهمیده شده، حال آنکه زمخشری در *أساس البلاغه*[۲۹] و ابوعبید قاسم بن سلّام در *المصنّف فی غریب الحدیث*[۳۰] این معنا را نفی می‌کنند و آن را استعاره‌ای برای تربیت خانواده می‌دانند.

ذکر این نکته لازم است که رواج و شیوع مجازگویی به هیچ روی به آن اندازه نیست که قالبهای لفظی موجود شکسته شود و هرگونه تأویل و تفسیر در دین راه یابد. به عبارت دیگر، ما به هیچ وجه توانایی زبان را در القای معانی ژرف و عقاید عمیق دینی انکار نمی‌کنیم و از نارسایی آن در انتقال برخی مفاهیم دقیق، نتیجه نمی‌گیریم که در همه جا و در هر گزارهٔ تفسیری و حدیثی، مجاز و استعاره به کار رفته و زبان دین و حدیث یک زبان نمادین و سمبلیک است؛ از این رو زبان دین و احادیث را قابل ترجمه و شرح و تفسیر به همین زبان می‌دانیم و از این رهگذر، راه را بر تأویل و تفسیرهای باطنی و شخصی که گاه هاله‌ای دروغین از قداست بر

۲۵. طایفه‌ای از فقهای اهل سنّت که مستند استنباط احکام را فقط ظاهر قرآن و سنّت می‌شمارند و با دیگر ادلّه، مانند استصحاب مخالفت دارند. مؤسس این مذهب داود ظاهری (م ۲۷۰ هـ) است. این مذهب به نام او «مذهب داود» و «مذهب داودی» و پیروان آن «داوُدیه» نیز خوانده می‌شوند. (ر.ک: *دایرة المعارف فارسی مصاحب*).

۲۶. *بحار الأنوار*، ج ٦٧، ص ٣٩.

۲۷. *تنزیه الأنبیاء*، ص ١٢٥.

۲۸. زمر/ ٦٨، در آیات فراوانی از قرآن، **ید** کنایه از قدرت و تسلط است.

۲۹. ر.ک: *أساس البلاغه*، ذیل **عصی**.

۳۰. *المصنف فی غریب الحدیث*، ج ١، ص ٣٤٤.

آنها افکنده شده، می‌بندیم و همین تأویل و تفسیرهای شخصی را گونه‌ای از موانع فهم حدیث مـی‌دانـیم کـه فرصت طرح مستقل آن در اینجا نیست.[۳۱]

شیخ مفید که از فقهای بزرگ شیعه به شمار می‌آید و همواره راه اعتـدال را پـیش گرفتـه اسـت، خطـر دو جانب افراط و تفریط را گوشزد کرده و هر دو فرقهٔ ظاهرگرایان و باطن‌گرایان را در تعامل با مجـاز و اسـتعاره، خطاکار و خطرناک دانسته است.[۳۲]

چکیده

۱ـ در سیر فهم حدیث، پس از فهم واژه‌ها، به فهم ترکیب آنها می‌رسیم.
۲ـ ترکیب کلمات و نقش اساسی اعراب در فهم زبان عربی، ضرورت توجه به دانش نحو و ترکیـب حـدیث را برمی‌نماید.
۳ـ بسیاری از شارحان حدیث به نقش ترکیب و اعراب توجه داشته و در کتابها و حاشیه‌های خـود، بـه اعـراب احادیث ره نموده‌اند. این شرحها ما را در دست‌یابی سریع‌تر به معنای حدیث یاری می‌دهند.
٤ـ در کنار ترکیب‌شناسی و توجه به اعراب، ترکیبات اصطلاحی و خارج از قاعـدهٔ برخـی کلمـات نیـز درخـور توجه‌اند.
٥ـ ترکیبهای کلمات حاصل گرد هم آمدن چند کلمه است، اما معنای آنها با مجموع معانی مفردات آنها برابـر نیست و در موارد بسیاری، فهم آنها متوقف بر شنیدن از زبان‌دانان است.
٦ـ اصطلاحات به دو گونهٔ عمومی و تخصصی تقسیم می‌شوند و برای فهم بـسیاری از اصـطلاحات عرفـی و عمومی، می‌توان از کتب لغت سود جست. اما اصطلاحات تخصصی، ساختهٔ عالمان و امامان (علـیهم الـسلام) است و تنها از راه کاوشهای ژرف و آشنایی با زبان علمی و تخصصی حاصل می‌آید.
۷ـ فهم برخی از احادیث به فهم ترکیبات ادبی به کار رفته در حدیث وابسته است. استعاره، کنایه و هـر گونـهٔ دیگری از مجاز، افزون بر زیبایی، معنای گسترده‌تری از ظاهر لفظی خود را افاده می‌کنند.
۸ـ برای فهم معنای نهفته در مجاز، افزون بر فهم زبان، باید احساس هنری و تخیلـی نیـز داشـت و آن را بـه درستی و به اندازه و بدون افراط و تفریط به کار برد؛ زیرا نه همهٔ احادیث بدین‌گونه‌اند و نه مجموعهٔ حدیثی در دسترس ما از آن کاملاً تهی است. حفظ این اعتدال، ما را از درغلتیـدن بـه وادی ظـاهری‌گـری و سـقوط در پرتگاه تأویل و باطنی‌گری باز می‌دارد.

---

۳۱. یک نمونهٔ اختلافی بخشی از خطبهٔ کوتاه ٤۷ *نهج البلاغه* است: «کَأنّی بِکَ یا کوفةُ! تُمَدّینَ مَـدَّ الأدیـمِ الْعُکـاظِیِّ، تُعْـرَکینَ بِالنَّوازِلِ وَ تُرْکَبینَ بِالزَّلازِلِ»؛ ای کوفه! می‌بینم چون چرم عکاظی گسترده شوی، درهای سختی به رویت گشاده، بار سنگین بلا بر سرت افتاده است.

استاد شهیدی می‌گوید: «کلمهٔ **تمدّین** را ابن ابی‌الحدید و به پیروی از او عبده و بعضی مترجمان فارسی، استعاره از بی‌راهنمـا بودن، اشتباه کردن و از راه به یک‌سو شدن گرفته‌اند. در صورتی که مدّ برای زمین، هم در قرآن کریم در سورهٔ انشقاق، و هم در حدیث نبوی «ثُمَّ تَنْسِفُ الْجِبالُ وَ تَمُدُّ الأرْضُ مَدَّ الأدیمِ» در *سنن ابن‌ماجه* (باب فتن، ح ٤۰۸۱)، آمده و به همان معنـای لغـوی آن، گستردن و گسترش یافتن است (تعلیقهٔ ۲، ص ٤٦۳).

۳۲. ر.ک: *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، ص ۳۳ تا ۳٦، باب حکمة الکنایة و الاستعاره.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فهمِ حدیث

جلسهٔ هشتم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ هشتم

گردآوری قرینه‌ها

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ به امکان تفاوت معنای ظاهری بدوی و مقصود گوینده پی ببرد؛
- ✓ با تأثیر قرینه‌ها در تعیین مقصود گوینده آشنا شود؛
- ✓ انواع قرینه‌ها را بشناسد؛
- ✓ از کاربرد قرینه‌ها در احادیث آگاهی یابد؛
- ✓ چگونگی تأثیر پرسش راوی و تعلیل معصوم را در فهم حدیث دریابد.

الف) ضرورت یافتن قرینه‌ها

برای دانش‌پژوهان، این نکته روشن است که آنچه در مرحلهٔ نخست و در بدو شنیدن و خواندن از کلام فهمیده می‌شود، لزوماً و همیشه با مقصود صاحب‌سخن تطابق کامل ندارد. گوینده فقط می‌تواند برخی از گفتارش را مقصود حقیقی خود بداند، یا معنای لازم گفتار خود را اراده کند. بحث دلالات سه‌گانهٔ مطابقی، تضمّنی و التزامی در منطق، و مبحث مجاز و کنایه در علم معانی و بیان، به همین نکته اشاره دارد.

از این رو محتمل است که با تأمل و بررسی و تحصیل قرینه‌ها و فهم آنها، به معنایی دست یابیم که در مرحلهٔ پیش از آن، بدان نرسیده بودیم.

در فصل پیش گفتیم که با مراجعه به کتابهای لغت و غریب الحدیث، مفردات سخن مفهوم می‌شود و ظهور اولیهٔ کلام از طریق تحصیل معنای برآمده از ترکیب این واژه‌ها به دست می‌آید. اما برای گذار از این فهم اولیه و ظهور بدوی و رسیدن به مفهوم و مقصود اصلی، که آن را ظهور تصدیقی نیز خوانده‌اند، در برابر ظهور نخست که آن را ظهور تصوّری می‌خوانند،[1] حرکتی چند مرحله‌ای در پیش رو داریم. این حرکت را **گردآوری قرینه‌ها** می‌نامیم و بر این اساس متکلم می‌تواند با افزودن واژه یا واژه‌هایی، معنای جملهٔ خود را روشن‌تر کند و گاه آن را از روی اختیار، گنگ و مجمل سازد و سپس در موقع دیگر سخنی گوید که چون در کنار جملهٔ نخستش قرار گیرد، مقصود اصلی او را بفهماند. متکلم حتی می‌تواند با آوردن سخنی دیگر، همهٔ آنچه را که از جملهٔ نخست فهمیده بودیم، بی‌اعتبار سازد و مفهوم جدیدی به مخاطب انتقال دهد. این کار شاید در گفتگوهای معمولی، متداول و رایج نباشد، اما در محل بحث ما، یعنی کلام معصومان (علیهم السلام)، کم نیست. آنان اگرچه مطابق محاورات عرفی و گفتگوهای معمولی سخن می‌گویند، اما چون در زمانهایی

۱. *أصول الفقه*، ج ۲، ص ۱۲۸؛ *دروس في علم الأصول*، ج ۱، ص ۲۶۷.

مختلف می‌زیسته‌اند و به نیازهای گوناگون هر روزگار نظر داشته‌اند، نه می‌خواسته‌اند و نه با توجه به مخاطبان و زمان می‌توانسته‌اند همهٔ آنچه را که به طور مجموعی و برای همگان نیاز بوده است، در یک مقطع زمانی خاص عرضه کنند.

پیش‌تر گفتیم که در علم اصول فقه، دو اصطلاح **مراد استعمالی** و **مراد جدّی** را به همین دو ظهور ناظر ساخته‌اند. مراد استعمالی یعنی همان مفهوم اولیه از متن و مراد جدّی یعنی آنچه در پی فحص و جستجو از قرینه‌ها به دست می‌آید و مقصود گوینده را روشن می‌سازد. تمایز مفهومی این دو و عدم تطابق همیشگی این دو مراد در خارج، برای امامان ما، امکان **تقیّه** و **تأخیرِ بیان تا وقت نیاز** را فراهم آورده است.[2]

در مواقع تقیّه، ظهور تصوّری و بدوی جمله مراد جدّی متکلم نیست و تنها برای حفظ دین و احیاناً جان ابراز گشته است و مصلحت مهم‌تری موجب شده متکلم سخنی بگوید و موافقتی ظاهری نشان دهد. در این‌گونه موارد، تنها پس از آگاهی از قرینه‌های گوناگون می‌توان فهمید که سخن بیان‌شده مقصود اصلی متکلم نبوده است. گفتنی است که جواز شرعی توریه در کلام و امکان کاربرد آن، به امامان معصوم ما فرصت داده است تا در مواقع تقیّه و پاس‌داشت دین و جان خود یا شیعیانشان، به اظهار غیر واقع کشانده نشوند.[3]

تأخیر بیان تا وقت نیاز نیز بدین معنا است که آوردن قرینه‌ای دورتر و منفصل از جملهٔ اصلی، تا آنجا که زیانی به مخاطب نرساند و او را در مقام عمل دچار اشتباه نسازد یا اساساً امکان آوردن آن نباشد، قبحی ندارد و اشکالی را به صاحب سخن متوجه نمی‌سازد و تنها موجب می‌شود که مخاطب به جستجو روی آورد و با یافتن نخستین حدیث مربوط به پرسش و موضوع خود، حکم قطعی صادر نکند و تا از مخصّصها، مقیّدها، ناسخها و مفسّرهای آن جویا نشود، چیزی را به امام (علیه السلام) نسبت ندهد.[4] اگر تنها به وجود واژه‌های چند معنایی **مشترک لفظی** و احتمالات گوناگون ترکیبی و نحوی توجه کنیم، به آسانی، ضرورت جستجو به منظور دست‌یابی به قرینه‌ها را درمی‌یابیم. این قرینه‌ها، از منظرهای مختلف به چند دستهٔ کلی تقسیم گشته‌اند، که در بحث بعدی به آنها اشاره می‌کنیم.

ب) انواع قرینه‌ها

قرینه‌ها گاه همراه سخن بیان می‌شوند، که آن را قرینهٔ متّصل می‌نامند، و گاه جداگانه، که بدان قرینهٔ منفصل می‌گویند. در صورتی که قرینهٔ متّصل کلامی باشد آن را **لفظی** و در صورتی که غیر کلامی باشد **مقامی** می‌نامند. البته بیشتر قرینه‌ها لفظی‌اند؛ اما این به معنای کم‌اهمیت بودن قرینه‌های مقامی نیست.[5]

---

۲. ر.ک: *اصطلاحات الأصول*، ص ۵۷؛ *محاضرات في أصول الفقه*، ج ۵، ص ۲۵۰ و ۲۵۱؛ *الرافد في علم الأصول*، ص ٤٧ و ص ۱۸۱؛ *دروس في علم الأصول*، ج ۱، ص ۲٦۸.

۳. ر.ک: *معاني الأخبار*، ص ۲، ح ۳: «حَدِيثٌ تَدْرِيه، خَيْرٌ مِنْ أَلْفٍ تَرْوِيه. وَ لا يَكونُ الرَّجُلُ مِنْكمْ فَقيهاً حَتّىٰ يَعْرِفَ مَعاريضَ كلامِنا، وَ إنَّ الْكلِمَةَ مِنْ كلامِنا لَتَنْصَرِفُ عَلىٰ سَبْعينَ وَجْهاً، لَنا مِنْ جَميعِهَا الْمَخْرَجُ».

٤. تعریف و تأثیر این قرینه‌ها به تفصیل در درس **خانوادهٔ حدیث** می‌آید.

۵. شایان ذکر است که قرینه‌های مقامی بسیاری از احادیث، دیریاب و به دشواری قابل دسترسی‌اند؛ چه، ما تنها با نقل کتبی و غیرشفاهی احادیث سر و کار داریم و قرینه‌های مقام تخاطب و زبان حال و مقام گفتگو از میان برخاسته و تفاوت لحنها، نگاهها، اشاره‌ها و حتی سخنان پیش از سخن اصلی هر مجلس و دیگر زمینه‌های سخن، کمتر نقل شده و به صورت اتفاقی و موردی به دست ما رسیده‌اند که در درس **اسباب ورود حدیث** به برخی اشاره خواهیم کرد.

ما برای دسترسی آسان‌تر فراگیران به هر یک از این قرینه‌ها، مبحث قرینه‌های متّصل کلامی را در اینجا و قرینه‌های متّصل مقامی را در درس **اسباب ورود حدیث** جای داده و قرینه‌های منفصل را، که بیشتر از نوع کلام هستند، در درس مستقل **خانوادهٔ حدیث** ذکر می‌کنیم.

قرینهٔ متّصل لفظی واژه یا جمله‌ای است که در کنار سخن می‌نشیند و مقصود اصلی گوینده را به ما می‌فهماند. در تقسیم‌بندیهای سنّتی و معمول، قرینهٔ متّصل به دو گونهٔ **معیِّنه** و **صارفه** تقسیم شده است.

قرینهٔ معیّنه بیشتر در فهم واژه‌های چندمعنایی مؤثر است. در این گونه از قرینه، همنشینی یک واژه با واژهٔ دیگر موجب می‌شود که از میان معانی محتمل یک واژه، تنها یک معنا فهمیده یا حداقل دایرهٔ احتمالات آن محدود شود؛ برای مثال، اگر پدری به فرزندش بگوید: «امروز صبح یک لیتر شیر بخر» و عصر همان روز بگوید: «برای دیدن شیر به باغ وحش می‌رویم»، کلمات همنشین در هر دو جمله، مقصود پدر را از کلمهٔ شیر به خوبی می‌رساند و واژه‌هایی که قرین شیر شده‌اند، منظور صاحب سخن را معین می‌کنند.

تأثیر همنشینی واژه‌ها گاه محدود و ناقص است؛ در همان مثال نخست، اگر پدر فقط بگوید: «شیر بخر»، یکی از احتمالات، یعنی **شیر درنده**، از دایرهٔ احتمالات بیرون می‌رود، اما پسر می‌تواند شیر خوراکی یا شیر باز و بستِ آب بخرد.

قرینهٔ صارفه نیز، همان‌گونه که از نام آن پیدا است، موجب تغییر فهم ما از معنای اصلی کلمه و مفهوم حقیقی جمله می‌گردد و آن را به سوی معنای مورد نظر گوینده انصراف می‌دهد؛ برای مثال، افزودن **بیشه‌های نبرد** یا **عرصهٔ پیکار** به کلمهٔ شیر، به ما می‌فهماند که منظور از شیر، انسان دلاور و شجاع است و نه شیر درنده. قرینهٔ صارفه به طور معمول در جایی به کار می‌رود که گوینده، معنای مجازی و نه حقیقی و اصلی کلمه را اراده کرده است.

ما در اینجا، بدون آنکه قصد احصا و استقرا داشته باشیم یا به تعیین نوع هر یک بپردازیم، برخی از قرینه‌های متصل را که در احادیث بیشتر به کار رفته‌اند ذکر می‌کنیم؛ این قرینه‌ها عبارت‌اند از: **تضمین**، **تعلیل معصوم** و **پرسش راوی**.

۱ـ تضمینها

تضمین یا جای دادن کلام دیگران در کلام خود، فقط یک صنعت شعری و یک فن متعلق به بدیع نیست و در نثر مذهبی نیز به کار می‌رود. گویندهٔ سخن با آوردن کلام دیگران و پیوند زدن کلام خود با آن، از رابطهٔ خارجی و واقعی یا تصوّری میان مطلب در میان‌نهادهٔ خود و آنچه مخاطب از جملهٔ تضمین‌شده می‌داند، استفاده می‌کند و فهم یا قبول و باور مقصود خود را آسان می‌سازد. در واقع، همسویی و همخوانی دو جزءِ سخن گوینده، مخاطب را بدین‌سو هدایت می‌کند که فهم پیشین خود را از مضمون آیه یا هر جملهٔ تضمین‌شده‌ای، بر فهم جزء دیگر کلام حجّت قرار دهد و و از بروز کج‌فهمی و احتمالات دیگر جلوگیری کند. از این رو فهم و درک جمله‌های تضمین‌شده، به فهم مجموع سخن و مراد اصلی گوینده کمک می‌کند. در تضمین، گوینده با توجه به حضور مطلبی خاص در ذهن مخاطب، نکته‌ای دیگر را بر آن بنا می‌نهد و از این رو تا آن نکتهٔ اصلی و اولیه درک نشود، مجموع سخن مفهوم نمی‌گردد.

ما این تضمینها را به حسب آنکه از کجا برگرفته شده‌اند، یعنی بر حسب خاستگاه آنان، به چهار دسته تقسیم می‌کنیم: آیه، حدیث، مثل و شعر.

آیه

معصومان (علیهم السلام) تجلّی معارف قرآن، و خود، قرآن ناطق‌اند. آنان قرآن زندهٔ هر عصرند و سخن، فرمان و نهی آنان، مانند رفتار و کردارشان، چیزی جز بسط و تفصیل قرآن نیست. آنان خود فرموده‌اند که هرچه می‌گویند از قرآن است و هرگاه از آنان بخواهند، می‌توانند مستند آن را ارائه دهند و گاه با درخواست اصحاب خود آن را ارائه داده‌اند.[6]

با این همه، در موارد بسیاری، آنان آیه یا بخشی از آن را در کلام خود درج کرده‌اند و برای تبیین بیشتر سخن خود یا اثبات و باوراندن آن به مخاطب، به صراحت یا به اشاره، از کلام خدا سود برده‌اند.

در علم معانی و بیان، به آوردن صریح جملهٔ تضمین‌شده **اقتباس** می‌گویند ـ گویی از نور قرآن پرتوهایی برگرفته و جان مخاطب را روشن ساخته‌اند ـ و اگر به اشاره باشد، آن را **تلمیح** می‌خوانند.

حدیثِ «یا سَوْأتاهُ لِمَنْ غَلَبَتْ اِحْداتُهُ عَشَراتِه»[7] از امام سجاد (علیه السلام)، می‌تواند نمونهٔ خوبی برای تلمیح و فهم نقش آن در یافتن معنای سخن باشد. کسانی که آیهٔ ﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أمْثَالِها وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّیِّئَةِ فَلا یجْزیٰ إلاّ مِثْلَهَا وَ هُمْ لا یظْلَمُونَ﴾[8] را در سورهٔ انعام به یاد داشته باشند، می‌توانند به آسانی معنای این حدیث را دریابند: وای بر کسی که گناهانش، با آنکه یک به یک محاسبه می‌شود، بر نیکیهایش، که ده برابر حساب می‌شود، غلبه کرده و بیشتر شده است.

حدیث

در میان احادیث امامان شیعه، احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مورد تضمین و تلمیح قرار گرفته است.[9] همین کار در مورد احادیث امامان سابق بر هر امام نیز موجود است، که به جهت مشابهت آن با بحث تضمین و تلمیح قرآنی، تنها بر تأثیر آن در فهم حدیث تأکید می‌ورزیم و بیش از این بدان نمی‌پردازیم.

مثل

مثل را می‌توان یک اصطلاح بزرگ دانست که در قالب کلماتی، بار معنایی انبوهی را به مخاطب انتقال می‌دهد، بدون آنکه متکلم را نیازمند شرح و توصیف مفصّل واقعه و مقصود خویش نماید.[10]

گویندهٔ سخن با آوردن یک ضرب المثل کوتاه، هم خود و هم شنونده را از رنج درازگویی می‌رهاند و گاه بدین وسیله، مُهر تأییدی بر ادعای خود نیز می‌زند. از این رو کشف معنای ضرب المثل و فهم دلیل و وجهِ

---

٦. ر.ک: *نور الثقلین*، ج ٥، ص ٢٩٠؛ «**فهذِهِ أحادیثُ رَسولُ اللهِ، یُصَدِّقُهَا الْکتابُ**».

٧. *تحف العقول*، ص ٢٨١.

٨ . انعام/ ١٦٠.

٩. برای نمونه، به فهرستهای صبحی صالح در پایان *نهج البلاغه* و بخش فهرست روایات نبوی مراجعه کنید. این فهرست ششمین فهرست از فهارس بیست‌گانه‌ای است که این محقق عرب‌زبان برای نهج البلاغه تهیه کرده است.

١٠. توشیهیکو ایزوتسو، زبان‌شناس و فیلسوف شهیر ژاپنی، می‌گوید: «پاره‌های بی‌شمار تجربه‌های شخصی افراد یک قبیله با گذشت زمان روی هم انباشته می‌شد و به عنوان میراث غیر مادی ارزندهٔ قبیله به نسلهای بعد انتقال می‌یافت. این معرفت با تجربه‌های مکرّر نسلهای بعد و در خلال دوره‌های متعدد زمانی تأیید و تأکید می‌شد و به آسانی از حدود یک قبیله درمی‌گذشت و دیگر مکانها و قبیله‌ها را درمی‌نوردید. این تجربه و شناخت حاصل از آن اندک اندک به صورت سرمایه و ملک قومی عرب در می‌آمد و به شکل مَثَل صورت‌بندی می‌شد و سپس انتشار می‌یافت و دوباره این صورت جدید به پسینیان می‌رسید و از این رو اهمیت فراوان داشت. بخشی از وظیفهٔ شاعران آن بود که این‌گونه شناخت را به بیانی موجزتر و نیرومندتر بیان کنند و انتشار، توسعه و انتقال دهند.» (*خدا و انسان در قرآن*، ترجمهٔ احمد آرام، ص ٧٠، با تلخیص و تغییر).

آوردن و درج آن در کلام، قرینه‌ای بس مهم برای فهم معنای کل کلام می‌شود و مقصود اصلی صاحب سخن را معلوم می‌دارد. ضرب المثل در جامعهٔ جاهلی عرب، نقش مهمی در نگاهداری میراث فکری قبیله داشته است و از این رو بیشتر از هرجا، آنها را در احادیث امام علی (علیه السلام)، که از دیگر امامان به عصر جاهلی نزدیک‌تر بوده، و به ویژه در *نهج البلاغه*، که سخنان او در عصر ارتجاع جامعه به جاهلیت است، می‌یابیم. شارحان بزرگ *نهج البلاغه* و نیز برخی مترجمان به خوبی از اهمیت و نقش این جمله‌های کوتاه در کلام آگاه بوده و کوشیده‌اند بار معنایی نهفته در پشت این واژه‌ها را به گونه‌ای انتقال دهند که هم خود روشن باشند و هم روشنگر دیگر قسمتهای کلام گردند.

ما در اینجا خطبهٔ ۳۵ *نهج البلاغه* را که مشتمل بر مثلهای متعددی است می‌آوریم. امام (علیه السلام) پس از توطئهٔ حکمیت، خطاب به مردم گفته است:

الْحَمْدُ لِلّه، وَ إنْ أَتَى الدَّهْرُ بِالْخَطْبِ الْفَادِحِ وَ الْحَدَثِ الْجَلِيلِ، وَ أَشْهَدُ أَنْ لا إلهَ إلاّ اللّهُ لا شَرِيک لَهُ لَيْسَ مَعَهُ إلَهٌ غَيْرُهُ، وَ أنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ (صلّى الله عليه و آله).

أَمَّا بَعْدُ، فَإنَّ مَعْصِيةَ النَّاصِحِ الشَّفِيقِ الْعَالِمِ الْمُجَرِّبِ تُورِثُ الْحَسْرَةَ وَ تُعْقِبُ النَّدَامَةَ. وَ قَدْ كُنْتُ أَمَرْتُكُمْ فِي هذِهِ الْحُكومَةِ أَمْرِي وَ نَخَلْتُ لَكُمْ مَخْزُونَ رَأْيِي، **لَوْ كانَ يُطَاعُ لِقَصِيرٍ أَمْرٌ.**[11] فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إباءَ الْمُخَالِفِينَ الْجُفَاةِ وَ الْمُنَابِذِينَ الْعُصَاةِ، حَتَّى ارْتَابَ النَّاصِحُ بِنُصْحِهِ وَ **ضَنَّ الزَّنْدُ بِقَدْحِه.**[12] فَكُنْتُ أَنَا وَ إيّاكُمْ كَما قَالَ أَخُو هَوَازِنَ:

أَمَرْتُكُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللِّوَى فَلَمْ تَسْتَبِينُوا النُّصْحَ إلاَّ ضُحَى الْغَدِ.

سپاس خدای راست، هرچند روزگار کاری دشوار پیش آورده و حادثه‌ای بزرگ پدید کرده است. گواهی می‌دهم که خدا یکی است، شریکی ندارد و با او الهی نیست، و محمّد بندهٔ او و فرستادهٔ اوست؛ درود بر او و آل او.

اما بعد، سرپیچی از خیرخواه مهربان و دانای کاردان دریغ و افسوس آورَد و پشیمانی به دنبال دارد. دربارهٔ این داوری (حکمیّت)، رأی خویش را گفتم و آنچه درون دل داشتم از شما پنهان نکردم. کاش **سخن قصیر را گوش می‌دادید** [رأی درست آن بود اگر می‌پذیرفتید]. اما مخالفت کردید و سر باز زدید و نافرمانی پیشه ساختید؛ جفا نمودید و به راه نافرمانی گام نهادید. تا آنکه خیرخواه به خود بدگمان شد و **حلوا رنج دهان.** و داستان من و شما چنان شد که شاعر گفته است:

نصیحت همهٔ عالم چو باد در قفس است به گوش مردم نادان، چو آب در غربال[13]

شعر

شعر نیز در ایجاد ارتباط ذهنی با مخاطب، سریع و آسان عمل می‌کند و از این رو، مانند مثلها و حتی بیشتر از آنها، استفاده می‌شود. اگرچه برخی مثلها در قالب شعر بیان شده و به نسلهای بعدی انتقال یافته‌اند و نیز برخی

۱۱. مثل مشهوری است.

۱۲. یک اصطلاح است.

۱۳. ترجمه از استاد شهیدی با اندکی تغییر است. ایشان در اینجا اصطلاح را به اصطلاح معادل و شعر را به شعر و مثل را به مثل فارسی ترجمه کرده است.

شعرها به سبب استشهاد مکرّر در عصرهای متوالی به صورت مثل درآمده‌اند، اما این تنها وجه استفاده از شعر نیست.

شعر به سبب ارائهٔ یک صورت خیال‌برانگیز، مخاطب را با بسیاری از دانسته‌ها و نهفته‌های ذهنی او مرتبط می‌کند و از این طریق، تصویری ظریف و لطیف را از واقعیت به نمایش می‌گذارد و مانند نقاشی ماهر و دقیق، او را به حقیقت، بینا می‌گرداند. هرگاه ما بتوانیم این تصویر ظریف را در ذهن خود احضار کنیم، می‌توانیم به کمک آن، معنای اصلی و مقصود حقیقی گوینده را کشف کنیم. به واقع شعر در اینجا یک قرینهٔ بزرگ داخلی می‌شود، که از طریق محور همنشینی، بر بقیهٔ سخن نور می‌افشاند و ناگفته‌های گوینده را روشن و مقصود نهفتهٔ او را قابل رؤیت می‌گرداند. اینک نمونه‌ای از استشهاد امامان به شعر ارائه می‌شود:

۱ـ نَجْمُ بْنُ حُطَيْمٍ الغَنْويِّ عن أبی‌جعفرٍ (علیه السلام) قال:

اَلْيَأسُ مِمّا في أيْدِي النّاسِ عِزُّ الْمُؤمِنِ في دينِهِ، أوَما سَمِعْتَ قَوْلَ حاتِمٍ:

إذا ما عَزَمْتَ الْيَأسَ أَلفَيْتَهُ الْغِنىٰ إذا عَرَفَتْهُ النَّفْسُ، و الطَّمَعَ الْفَقْرَ.[۱٤]

نجم بن حطیم غنوی از امام باقر (علیه السلام) نقل کرد که فرمود:

ناامیدی از آنچه در دست مردم است، موجب عزت دینی مؤمن می‌شود. آیا این سخن حاتم را نشنیده‌ای که:

چون چشم طمع از مردم برکندی، آن را توانگری می‌یابی، هنگامی که نفس آن را بشناسد که طمع یعنی فقر.

۲ـ تعلیل امام[۱۵]

یکی از دیگر قرینه‌های مؤثر در فهم حدیث، علتِ آورده‌شده در صدر و ذیل آن است؛ علتی که گویندهٔ حدیث حکم خود را به آن مستند کرده است. این علتها، که بیشتر در دنبالهٔ حکم بازگو می‌شود، در موارد بسیاری، مورد استفادهٔ محدثان و فقیهان بوده و ایشان مراد واقعی و منظور حقیقی حدیث را با توجه به تعلیلها بیان داشته‌اند و مباحث نظری و تطبیقی آنها موجب شده است بحث مستقلی در علم فقه و اصول فقه مطرح شود.[۱٦] مثال مشهور این بحث «حُرِّمَ الْخَمْرُ، لأنَّهُ مُسْكِرٌ» است که در بسیاری از کتابها تکرار شده است.

اصولیان و فقیهان می‌گویند که با بیان علت، موضوع حکم از آنچه در ابتدای امر فهمیده می‌شود، به موضوعی عام‌تر از آن تبدیل می‌گردد و شامل هر آنچه این علت ذکرشده در آن وجود دارد، می‌شود. برای مثال، حرمت خمر به دیگر مواد مست‌کننده، سرایت و تعدّی می‌نماید. از این رو ظهور مستقرّ و مراد نهایی حدیث را با توجه به ذکر علّت، معنایی متفاوت با حدیثی می‌دانند که علت در آن ذکر نشده است.

می‌توان چنین گفت که منظور نهایی و مقصود اصلی امام معصوم (علیه السلام) و شارع مقدس، حرام کردن همهٔ مسکرها بوده و خمر را به عنوان مثال بارز و شایع، نقطهٔ آغاز بیان حکم خود نموده است، نه آنکه مقصود شارع فقط بیان حکم حرمت خمر بوده و علت را برای بیان مصلحت حکم آورده باشد.

---

۱٤. *الکافی*، ج ۲، ص ۱٤۹، ح ٦.

۱۵. از اینجا تا پایان فصل، مباحثی آمده که بر علم اصول فقه مبتنی است و استادان محترم می‌توانند از تدریس آن برای دانشجویانی که با اصول فقه آشنایی ندارند، خودداری کنند.

۱٦. *أصول الفقه*، ص ٥٣٦.

گفتنی است که تعمیم حکم با استفاده از علّت ذکرشده در کلام و به اصطلاح علم اصول **علت منصوصه**، خود تابع قواعد عقلایی ظهور کلام است، که محل بحث آن در علم اصول فقه می‌باشد،[۱۷] اما تقریباً تمام فقیهان و عالمان علم اصول فقه این تعمیم و تعدّی را پذیرفته[۱۸] و فقط در قواعد و شروط آن، نظرهای متفاوت اما متقاربی ابراز داشته‌اند.[۱۹] ما این بحثها و نیز تفاوت **علت منصوصه** و **علت مستنبطه** و تفاوت اصلی تعلیل را با قیاس ـ که از نظر شیعه حجّت نیست ـ به علم اصول فقه وامی‌گذاریم[۲۰] و از این میان تنها به دو نکته اشاره می‌کنیم:

الف) علت منصوصه افزون بر تعمیم، موجب تخصیص نیز می‌شود و دایرهٔ حکم را به موضوعاتی که از نظر عرف یا حتی لغت در موضوع حکم بیان‌شده در حدیث جای می‌گیرند، اما ملاک و مناط حکم را ندارند سرایت نمی‌دهد. برای مثال، اگر گونه‌ای خمر غیر مسکر یافت شود، بر طبق تعلیل موجود در روایت می‌توان آن را حرام ندانست.[۲۱]

ب) گاه برخی تعلیلها از قبیل ذکر حکمت تشریع و مصلحت حکم هستند، نه آنکه به منزلهٔ یک قضیهٔ عمومی و کبرای کلی باشند. این تعلیلها موجب تقیید حکم نمی‌شوند و نمی‌توان گفت که حکم مذکور فقط در موضوعات و مواردی که حکمت بیان‌شده را دارند جاری است و بر دیگر مصداقهای موضوع، که این حکمت را ندارند، صدق نمی‌کند؛ بلکه همهٔ افراد موضوع داخل حکم‌اند.[۲۲]

اینک دو روایت می‌آوریم که دارای تعلیل‌اند و هر دو به یک موضوع نظر دارند؛ یعنی چگونگی جریان احکام خویشاوندی در اثر شیر خوردن کودک:

۱ـ اِبْنُ أبی‌یَعْفورَ قالَ: سَأَلْتُهُ عَمّا یَحْرُمُ مِنَ الرِّضاعِ؟ قالَ: «إذا رَضَعَ حَتّیٰ یَمْتَلِیءَ بَطْنُهُ، فَإنَّ ذٰلکَ یُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ وَ ذٰلکَ الَّذي یُحَرِّمُ.»[۲۳]

ابن ابی‌یعفور می‌گوید: از او (امام صادق (علیه السلام)) پرسیدم: با چگونه شیرخوردنی محرمیّت ایجاد می‌شود؟ امام فرمود: بدان‌گونه که سیر و پر بخورد؛ چراکه این خوردن، گوشت و خون را می‌رویاند و این است که موجب محرمیّت می‌شود.

۲ـ علیُّ بْنُ رِئابٍ عَنْ أبی‌عبدِاللهِ (علیه السلام) قال: قُلْتُ لَهُ: ما یَحْرُمُ مِنَ الرِّضاعِ؟ قالَ: «ما أنْبَتَ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعَظْمَ.» قُلْتُ: فَتَحْرُمُ عَشْرَ رَضَعاتٍ؟ قالَ: «لا، لأنَّها لا تُنْبِتُ اللَّحْمُ وَ لا تَشُدُّ الْعَظْمَ عَشْرُ رَضَعاتٍ.»[۲۴]

علی بن رئاب می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: چگونه شیرخوردنی محرمیّت می‌آورد؟ امام فرمود: آنچه گوشت را برویاند و استخوان را محکم کند.

---

۱۷. ر.ک: *مبادیء الوصول إلی علم الأصول*، ص ۲۱۷؛ *أصول الفقه*، ص ۵۳۷.

۱۸. برای نمونه ر.ک: *رسائل الشهید الثانی*، ص ۸: «قد تحقّق في الأصول أنّ العلّة المنصوصة یتعدّي إلی کلّ ما تحقّق فیه العلّة». نیز ر.ک: *جواهر الکلام*، ج ۲۸، ص ۴۱۷ و ج ۳۴، ص ۱۳۲؛ کتاب *الصلاة*، ج ۲، ص ۳۱۹؛ *مصباح الفقاهه*، ج ٤، ص ٤۳؛ و در میان اهل سنّت، ر.ک: *نیل الأوطار*، ج ۲۸، ص ۲۰۸؛ *فتح الباری*، ج ۹، ص ۵۳۶؛ *البرهان*، ج ۳، ص ۹۱.

۱۹. ر.ک: *عدّة الأصول*، ج ۲، ص ٦٥۷؛ *الحدائق الناضره*، ج ۱، ص ٦۳ تا ٦٥.

۲۰. *أصول الفقه*، ص ۵۳۸؛ *مصباح الفقیه*، ج ۱، ص ٤۳۳؛ *قوانین الأصول*، ص ۳۷٤ و ٤٥۸؛ *فوائد الأصول*، ج ۳، ص ۱٥٤.

۲۱. ر.ک: *حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان*، ص ۳۵۲.

۲۲. *صلاة* (تقریرات خارج فقه میرزای نائینی، کاظمی) ج ۲، ص۳۱۸. نیز ر.ک: *تتمهٔ حدائق*، ج ۱، ص ۲۳۸.

۲۳. *الاستبصار*، ج ۳، ص ۹۵، ح ۷۰۸.

۲٤. *الاستبصار*، ج ۳، ص ۱۹۵، ح ۷۰٤.

پرسیدم: آیا ده بار شیر خوردن محرم می‌کند؟ فرمود: نه، چون ده بار شیر خوردن، نه گوشت را می‌رویاند و نه استخوان را محکم می‌کند.

روایت نخست، سیر و پر خوردن کودک را موجب ایجاد محرمیت و دیگر احکام رضاع می‌داند، ولی تنها از آن رو که این‌گونه شیرخوردن موجب روییدن گوشت و خون می‌شود و روایت دوم ده بار شیر خوردن را کافی نمی‌داند، چون موجب روییدن گوشت و خون نمی‌شود. هر دو، نمونه‌های خوبی برای انحصار حکم در علت‌اند.

بر اساس روایت نخست، می‌توان چنین گفت که اگر کودک از شیر دایه سیر و پر شود، اما به رویش گوشت و خون نینجامد، احکام رضاع جاری نمی‌شود و بر اساس روایت دوم می‌توان گفت که اگر کودک ده بار شیر بخورد، اما به رویش گوشت و خون بینجامد، احکام شیرخوارگی جاری است.

۳ـ سؤال راوی

احادیث بسیاری در پاسخ به پرسشهای راویانِ آشنا به فقه و سایر معارف دینی، یا مردمی عادی که با مشکلاتی مواجه شده‌اند صادر شده است؛ زیرا پیشوایان ما مرجع پرسشهای علمی عصر خویش بوده و به سؤالهای فقهی و تفسیری و اخلاقی و جز اینها پاسخ می‌داده‌اند. آنان با گفتار و کردار و نوشته و رساله، پرسشهای آشکار و نهفتهٔ راویان را پاسخ می‌دادند و اشکالات و شبهه‌ها را حل می‌کردند.[۲۵] کتابهایی از قبیل *مسائل علی بن جعفر*، *مسائل الرجال*، *مکاتبات حمیری* و توقیعات ارزشمند و مقدّسی که از امام عصر (عجّل الله تعالی فرجه الشریف) و پدران بزرگوارشان صادر گشته است، همه و همه شاهد این مدعایند که احادیث نه در خلأ، که در عرصهٔ علمی معاصر خود صدور یافته‌اند و نه در کتاب، که در فضای گاه تب‌آلود سیاسی و اجتماعی روزگار خویش جای گرفته‌اند.

از این رو، یافتن سؤال نهفته یا آشکار راوی یا پرسشگر، که خود نخستین مخاطب حدیث است، ما را به محور اصلی پاسخ و هستهٔ درونی آن رهنمون می‌کند؛ خواه این سؤال و جواب در یک مجلس بوده و به گونهٔ شفاهی اتفاق افتاده باشد، خواه به صورت کتبی نوشته شده و پاسخش روزها و هفته‌ها بعد رسیده باشد و یا سؤال آن‌قدر رایج و مشهور بوده که سخن امام به آن متوجه بوده، بی آنکه کسی پرسیده باشد.

توجه به سؤال راوی و نقش آن در فهم پاسخ امام، در زمینهٔ احادیث عقیدتی و فقهی، بیش از زمینه‌های دیگر رخ داده است و بسیاری از فقیهان در مباحث فقهی ـ حدیثی خود، از سؤال موجود در حدیث استفاده کرده و آن را قرینه‌ای برای تعیین مراد نهایی امام دانسته‌اند و گاه ظهوری کاملاً متفاوت از آنچه از حدیث بدون سؤال می‌فهمیم، به حدیث نسبت داده‌اند[۲۶] یا به قرینهٔ پرسش راوی، یکی از چند معنای محتمل حدیث را برگزیده و بقیه را کنار نهاده‌اند.[۲۷] فقها گاه اطلاقات پاسخ را به قرینهٔ سؤال مقید کرده‌اند، گاه عمومات آن را

---

۲۵. ر.ک: *مجلهٔ علوم حدیث*، ش ٦ و ۹، مقالهٔ «عرضهٔ حدیث ...» از نگارنده.

٢٦. *ریاض المسائل*، ج ۹، ص ۲۹۷، دربارهٔ وقف، که به قرینهٔ پرسش راوی از صحت وقف، عبارت **یرجع میراثا** را در کلام امام، غیر قابل حمل بر معنای حقیقی خود دانسته و آن را بر معنای مجازی حمل کرده است.

۲۷. ر.ک: *مستند الشیعه*، ج ۷، ص ۱۵۳ (در مسئلهٔ شک در رکعات نماز)؛ *جواهر الکلام*، ج ۵، ص ۳۱۰ (مسئلهٔ تماس با قطعهٔ جداشده از بدن حیوان).

تخصیص زده‌اند، گاه از انعقاد و شکل‌گیری اطلاق و عموم جلوگیری کرده‌اند[28] و گاه اجمال حدیث را به وسیلهٔ سؤال برطرف ساخته‌اند.[29]

گفتنی است گاه راوی پس از پاسخ امام، دوباره سؤال می‌کرد و دور جدیدی از پرسش و پاسخ آغاز می‌شد. در این‌گونه موارد، پرسش دوم راوی نیز به فهم حدیث و پاسخ اوّل کمک می‌کند، چه، راوی خود از مخاطبان فهیم و اهل همان زبان است و سؤال دوم خود را بر اساس آنچه از پاسخ امام (علیه السلام) فهمیده، طرح می‌کند و این فهم از اهمیّت بسزایی برخوردار است؛ به ویژه اگر در پاسخ امام (علیه السلام) انکاری متوجه آن نگردد.

برای مطالعهٔ بیشتر

مثال (۱)

محمّدُ بْنُ حِمْرانَ سَأَلَ أباعبدِاللهِ (علیه السلام): لأیِّ عِلَّةٍ یُجْهَرُ في صَلاةِ الْجُمُعَةِ وَ صَلاةِ الْمَغْرِبِ وَ صَلاةِ الْعِشاءِ الآخِرَةِ وَ صَلاةِ الْغَداةِ، وَ سائِرِ الصَّلَواتِ مِثْلِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ لا یُجْهَرُ فیهِما ـ إلیٰ أنْ قالَ ـ : فَقالَ: «لأنَّ النَّبِیَّ (صلّی الله علیه و آله) لَمّا أُسْرِيَ بِه إلَی السَّماءِ کانَ أَوَّلُ صَلاةٍ فَرَضَ اللهُ عَلَیْهِ الظُّهْرَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَأضافَ اللهُ ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ إِلَیْهِ الْمَلائِکَةَ تُصَلّي خَلْفَهُ، فَأمَرَ نَبِیَّهُ أنْ یُجْهِرَ بِالْقِراءَةِ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ فَضْلَهُ، ثُمَّ فَرَضَ عَلَیْهِ الْعَصْرَ وَ لَمْ یُضِفْ إلیْهِ أحَداً مِنَ الْمَلائِکَةِ، وَ أمَرَهُ أنْ یُخْفِيَ الْقِراءَةَ، لأنَّهُ لَمْ یَکنْ وَراءَهُ أحَدٌ، ثُمَّ فَرَضَ عَلَیْهِ الْمَغْرِبَ وَ أضافَ إلَیْهِ الْمَلائِکَةَ، فَأَمَرَهُ بِالإجْهارِ، وَ کذلکَ الْعِشاءُ الآخِرَةُ. فَلَمّا کانَ قُرْبَ الْفَجْرِ نَزَلَ فَفَرَضَ اللهُ عَلَیْهِ الْفَجْرَ فَأَمَرَهُ بِالإجْهارِ لِیُبَیِّنَ لِلنّاسِ فَضْلَهُ کما بَیَّنَهُ لِلْمَلائِکَةِ، فَلِهذِهِ الْعِلَّةِ یُجْهَرُ فیها».

صاحب جواهر پس از نقل این حدیث می‌گوید:

> به قرینهٔ سؤال راوی، مراد از **ظُهر** در عبارت «فَرَضَ اللهُ عَلَیْهِ الظُّهْرَ یَوْمَ الْجُمُعَةِ»، نماز جمعه است نه نماز ظهر.[30]

ترجمهٔ کلی صدر حدیث چنین است که: جهر و اخفات نمازها از آن هنگام تشریع شد، که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در معراج نماز خواند. نمازهایی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) با فرشتگان خواند، به امر الهی به جهر خوانده شد تا فرشتگان فضیلت حضرتش را دریابند ـ و نماز نیمروز جمعه از این دسته بود ـ و نمازهایی که ایشان به تنهایی و بدون حضور فرشتگان خواند، آهسته و به اخفات بود.

مثال (۲)

علامهٔ مجلسی حدیثی را نقل می‌کند که به ظاهر، حصر نواقض وضو را می‌فهماند؛ اما به قرینهٔ پرسش راوی، حصر آن را حقیقی نمی‌داند.

> أبوبصیرِ المُراديُّ عَنِ الإمامِ الصّادِقِ (علیه السلام): سَأَلْتُهُ عَنِ الْحِجامَةِ وَ الْقَيْءِ وَ کلِّ دَمٍ سائِلٍ، فَقالَ: «لَیْسَ فیهِ وُضُوءٌ، إنَّما الْوُضُوءُ مِمّا خَرَجَ مِنْ طَرَفَیْکَ الَّذَیْنِ أنْعَمَ اللهُ بِهِما عَلَیْکَ»

---

۲۸. ر.ک: *مشارق الشموس*، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۸۹؛ *کشف اللثام*، ج ۲، ص ۲۸۷ (در مسئلهٔ ارث)؛ *ریاض المسائل*، ج ۲، ص ۲۹۹؛ *جامع المدارک*، ج ۳، ص ۱۵۵.

۲۹. *جواهر الکلام*، ج ۳۶، ص ۲۸۴.

۳۰. *جواهر الکلام*، ج ۹، ص ۳۶۷.

ابو بصیر مرادی از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ نقض وضو با حجامت و قی و هر خونی که از رگها سیلان یابد پرسید. امام فرمود: «در اینها وضو نیست. وضو تنها پس از خروج بول و غائط از دو مخرج انسان است، که از نعمتهای الهی به شمار می‌آیند.»

علامهٔ مجلسی در ضمن بیان این حدیث می‌گوید:

یُحْتَمَلُ أنْ یَکونَ ... الْحَصْرُ الإضافيُّ بِالنِّسْبَةِ إلیٰ ما یَخْرُجُ مِنَ الإنْسانِ أوْ ما تَعُدُّهُ الْعامَّةُ ناقِضاً وَ لَیْسَ بِناقِضٍ، بِقَرینَةِ السُّؤالِ، فلا یُرَدُّ النَّقْضُ بِالنَّوْمِ وَ أشْباهِهِ.[31]

یعنی: حصر پاسخ امام ناظر به سؤال راوی و در مقام ردّ چیزی است که سؤال‌کننده عنوان کرده و به نواقض دیگر نظر ندارد. به عبارت دیگر سؤال راوی به مواد خارج‌شده از بدن مربوط است و امام هم در این محدوده، یعنی چیزهای خارج‌شده از بدن، نواقض وضو را محصور می‌کند و از این رو حصر امام نسبی (اضافی) و در مقام سنجش در چنین محدوده‌ای است نه همهٔ نواقض وضو، و این موجب می‌شود که ما نواقض وضو را به آنچه در این حدیث گفته شده حصر نکنیم و ناقضهایی مانند خواب را که ارتباطی با مواد خارج‌شدنی از بدن ندارد از دایرهٔ بیان حدیث بیرون بدانیم و حدیث را بدان ناظر ندانیم.

علامهٔ مجلسی در جایی دیگر واژهٔ علم را تنها به قرینهٔ سؤال راوی بر معنای گمان و احتمال حمل می‌کند.[32]

مثال (۳)

سَألْنا أباعبدِالله (علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ یَهَبُ الْهِبَةَ، أیَرْجِعُ فیها إنْ شاءَ أمْ لا؟ فقالَ: «یَجُوزُ الْهِبَةُ لِذَوِي الْقَرابَةِ وَ الَّذي یُثابُ في هِبَتِهِ، وَ یَرْجِعُ في غیرِ ذلِکَ إنْ شاءَ.»[33]

از امام صادق (علیه السلام) پرسیدیم: مردی که چیزی را می‌بخشد، آیا می‌تواند به آن رجوع کند و آن را باز پس گیرد؟ امام فرمود: بخشش به خویشان تمام‌شده و بدون بازگشت است و نیز کسی که در بخشش، عوض می‌گیرد (هبهٔ معوّضه). اما در غیر اینها، شخص می‌تواند آنچه را بخشیده باز پس گیرد.

در این حدیث نیز کلمهٔ **یَجُوزُ** برخلاف معنای خود حمل شده است و برخی آن را به قرینهٔ پرسش راوی، به معنای **یَلْزِمُ** گرفته‌اند.

چکیده

۱ـ گویندهٔ سخن می‌تواند با افزودن قرینه‌های متصل یا منفصل، معنای ابتدایی سخن خود را دگرگون یا گسترهٔ آن را محدود کند.

۲ـ متکلم حق دارد که گاه به سبب پیشامد یا بروز خطری با ابهام سخن بگوید و سپس با سخن دیگری، آن را روشن یا بی‌اعتبار سازد.

---

۳۱. *بحار الأنوار*، ج ۷۷، ص ۲۱٤، ح ٤.

۳۲. همان، ص ۳٦٤. نیز ر.ک: *بحار الأنوار*، ج ۸۹، ص ۸.

۳۳. *تهذیب الأحکام*، ج ۹، ص ۱۵۵، ح ٦۳٦. در احادیث باب نکاح نیز **یجوز** با حرف تعدّی **علی** به کار رفته که به معنای **یلزم** است.

۳ـ افزودن قرینه‌ها یا با ابهام سخن گفتن، به سبب زیستن امامان معصوم ما در وضعیتها و زمانه‌های گوناگون از یکسو، و سطح فکری و مذاهب مختلف مخاطبان از سوی دیگر، در احادیث شیعه شایع است.
٤ـ در علم اصول فقه، دو اصطلاح **مراد استعمالی** و **مراد جدّی** و نیز **ظهور بدوی تصوّری** و **ظهور تصدیقی**، برای اشاره به عدم لزوم تطابق معنای اولیهٔ متن و مقصود نهایی گوینده است.
۵ـ احتمال وجود قرینه‌ها موجب می‌شود که به فهم اولیهٔ خود از حدیث اعتماد نکنیم و پس از کاوش و فحص از قرینه‌هایی مانند مخصِّصها، مقیِّدها و ناسخها به فهم خود از حدیث اعتبار بخشیم.
٦ـ قرینه‌ها گونه‌های متعددی دارند و در این درس به قرینه‌های متّصل کلامی پرداختیم که مطابق با تقسیم‌بندی سنّتی دو گونه‌اند: **قرینه معیِّنه** و **قرینه صارفه** و هر دو گونه، واژه یا جمله‌ای هستند که در کنار همان سخن اول می‌نشینند.
۷ـ **قرینهٔ معیِّنه** برخی از معانی واژه‌های چند معنایی را کنار می‌نهد و گاه آن را در یک معنا منحصر می‌کند.
۸ـ **قرینهٔ صارفه** معنای اصلی کلمه را کنار می‌نهد و مقصود اصلی گوینده را نمایان می‌سازد.
۹ـ آیات و اشعار و مثلهای به کار رفته در میان احادیث و نیز پرسشهای راویان و تعلیلهای معصومان، هر یک قرینه‌ای بس مهم برای فهم مقصود نهایی گویندهٔ حدیث است.
۱۰ـ تعلیل امام افزون بر تعمیم حکم، تخصیص نیز می‌زند، اما نحوهٔ استفادهٔ تعمیم و تخصیص، تابع قواعد علم اصول فقه است. در این علم، میان **علت منصوصه** و **مستنبطه** و نیز میان علتی که از قبیل حکمت و مصلحت حکم باشد، با علتی که سبب تامّ حکم باشد، فرق نهاده شده است.
۱۱ـ پرسش راوی نیز قرینهٔ کارایی در فهم مراد اصلی امام (علیه السلام) است و متکلمان و فقیهان از این قرینه بسیار سود جسته‌اند.
۱۲ـ استفاده‌کنندگان از حدیث به قرینهٔ پرسش راوی، گاه یکی از چند معنای محتمل حدیث را برگزیده و بقیه را کنار گذاشته‌اند، گاه اطلاق پاسخ را به قرینهٔ سؤال مقید کرده یا عموم آن را تخصیص زده‌اند، گاه اجمال سخن را به وسیلهٔ پرسش زدوده‌اند و گاه معنایی کاملاً متفاوت با ظهور اولیهٔ حدیث به آن نسبت داده‌اند.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فَهمِ حَدیث

جلسهٔ نهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ نهم
یافتن اسباب ورود حدیث

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ به مفهوم اسباب ورود حدیث و اهمیّت آن در فهم حدیث پی ببرد؛
- ✓ با برخی از اسباب ورود حدیث آشنا شود؛
- ✓ شیوهٔ دست‌یابی به اسباب ورود حدیث را بداند؛
- ✓ از چگونگی تأثیر اسباب ورود در حلّ اخبار مبهم و مشکل آگاهی یابد.

یافتن اسباب ورود حدیث

الف) تعریف و اهمیّت اسباب ورود حدیث

همان‌گونه که آشنایی با شأن نزول آیات شریف قرآن، ما را در فهم درست مقصود آیه یاری می‌دهد، یافتن سبب ورود حدیث نیز ما را به مقصود گویندهٔ حدیث رهنمون می‌سازد.

سبب ورود حدیث، یعنی زمینه‌ای که موجب گشته است تا معصوم (علیه السلام) سخن بگوید و حکمی را بیان و مسئله‌ای را طرح یا ردّ و انکار کند و یا حتی کاری را انجام دهد.

به دیگر سخن متن حدیث، یک مجموعهٔ بسته و مستقل از هرگونه وابستگی به بیرون نیست. حدیث نیز مانند دیگر اسناد تاریخی و برجامانده، ممکن است با همهٔ حاشیه‌ها و رشته‌های مرتبط با آن به دست ما نرسیده باشد و این نکته ما را ملزم می‌سازد که در فهم حدیث، تنها به فهم الفاظ آن از آغاز تا پایان بسنده نکنیم و همهٔ قرینه‌ها و حتی عناصر غیر زبانی اما مرتبط را نیز بیابیم.

این عناصر بیشتر به شکل قرینه‌های مقامی (مانند شرایط اجتماعی و تاریخی، فضای فرهنگی و علمی، حالتها و وضعیت مقام گفتگو، شخصیت مخاطب و پرسشهای نهان راوی حدیث) هستند و ممکن است در صورتهای دیگر نیز پدیدار شوند. با توجه به این گوناگونی و تأثیر شگرف و قابل توجه آنها بر معنای متن، این عناصر را ـ با آنکه خود از قرینه‌ها به شمار می‌روند ـ به طور جداگانه می‌آوریم.

بستر اجتماعی و تاریخی هر سخن نیز در فهم آن تأثیری بسزا دارد. برای مثال، شناخت زمینهٔ صدور روایات نهی از قیاس ما را به این نتیجه می‌رساند که قیاس نه تنها در فقه، که در عقاید و کلام نیز باطل است و این شیوه، یعنی قیاس تمثیلی و تشبیهی (و نه منطقی که از نوع دلیلهای برهانی و جزء ضروریات عقلی است) در همه جا مردود است و منحصر به حوزهٔ فقه نیست و در عوض، قیاس منطقی مقبول و حتی مورد

کاربرد ائمه (علیهم السلام) در احتجاجهای کلامی و نیز فقه است؛ و یا نهی از جدال و مناظره، زمان خاص یا افراد مشخصی را در بر می‌گیرد.

در این میان، یافتن اسباب ورود احادیث، از امام باقر (علیه السلام) به این سو اهمیّت بیشتری دارد؛ چه، از دهه‌های آغازین قرن دوم هجری، نحله‌های فکری، مکتبهای کلامی و مدرسه‌های فقهی گوناگونی پا به عرصهٔ حیات علمی مسلمانان نهاده و امامان معصوم ما (علیهم السلام) که مرزبانی عقیده و بینش اسلام راستین را به عهده داشتند، به این میدان درآمدند و از این رو روایات شریف آنان، نه در خلأ که در فضای علمی و نقد و بحث، وارد گشته است.

آنان یا در مقام پاسخ به پرسشهای راویان بودند، یا در مقام نقد نظر و فتوای فقیهان اهل سنّت و یا ردّ و انکار بدعتی آشکار. پیشوایان ما به سنّت حسنهٔ دعوت به حکمت و جدال احسن عمل می‌کردند و به صورت مستقیم و غیر مستقیم، به گفتگو با پیروان ادیان دیگر و طرح و نقد فتاوی فقیهان غیر شیعی می‌پرداختند.[1]

ایشان راویان و شاگردان مبرّز خویش را نیز به این عرصه کشاندند و از آنان خواستند که سخنان دیگران را نیک بشنوند و سپس یا بپذیرند یا با آنها رویارویی کنند و اگر خود از عهده برنمی‌آیند، بر ایشان عرضه کنند و پاسخ بگیرند.[2] روشن است که راویان، این فتاوی و نظرات را در کنار حدیث صادرشده می‌دیده و حدیث را می‌فهمیده‌اند؛ اما لزوماً همهٔ این قرینه‌ها را نقل نکرده‌اند.

راویان گاه حتی متوجه این نکته نبوده‌اند که ممکن است یک قرینهٔ مهم و روشن و بدیهی در طی چند قرن، به رازی پوشیده و مطلبی مغفول تبدیل شود و همان‌گونه که ما در نقل حوادث تاریخی و سخنان گویندگان معاصر خویش، از نقل نکات ضمیمه یا جزئیات پیرامون سخن و واقعه غافل هستیم، آنان نیز در بسیاری از موارد، نظرهای مقابل، فتاوی دیگر فقیهان و اندیشه‌ها، پرسشها و دغدغه‌های ذهنی بزرگان هم‌عصر امامان (علیهم السلام) را نیز نقل نکرده‌اند، اگرچه خود از آنها آگاه بوده‌اند.

برخی از آنان حتی گاه متوجه نبوده‌اند که امام معصوم (علیه السلام) در مقام حفظ راوی یا خود یا کیان شیعه است، نه در صدد بیان حکم واقعی و الهی، و نیز متوجه نبوده‌اند که به سبب حضور جاسوسی در مجلس گفتگو یا خطرات عمل به حکم حقیقی واقعه، امام به گونه‌ای دوپهلو و کنایه‌آمیز سخن می‌گوید یا به صراحت از بیان حکم واقعی خودداری می‌کند. شناخت این وضعیت و موقعیت است که فهم **سبب صدور روایات** را به مبحث اسباب ورود حدیث پیوند می‌زند و نیاز به علم اصول فقه را نشان می‌دهد.

ب) شیوهٔ یافتن اسباب ورود حدیث

با توجه به آنچه گذشت، برای فهم بهتر حدیث و رسیدن به مراد نهایی گوینده، باید با کاوش در منابع ناظر به حدیث، از سبب ورود حدیث و فضای جانبی آن مطلع شویم. این منابع، بسته به متن و موضوع حدیث، ممکن است منابع حدیثی دیگر یا منابع تاریخی و تفسیری یا هر منبع مرتبط دیگری باشد؛ مثلاً فهم خطبه‌های حماسی امام حسین (علیه السلام) از مدینه تا کربلا، در گرو درک شرایط اجتماعی و سیاسی جامعهٔ معاصر با امام (علیه السلام) است و درک چرایی و چگونگی تعریفهای امام علی (علیه السلام) از خود، با وجود نهی از

---

۱. ر.ک: *الاحتجاج*؛ *التوحید*.

۲. ر.ک: *مجلهٔ علوم حدیث*، ش ٦، مقالهٔ «عرضه حدیث ...» از نگارنده.

تزکیهٔ نفس و ناپسند بودن تعریف از خود، به آگاهی از وجود جنگ تبلیغاتی میان آن بزرگوار و معاویه و پی‌بردن به اهداف او از در هم کوبیدن شخصیت سیاسی امام علی (علیه السلام) از طریق فرستادن نامه‌هایی به عراق، مصر و دیگر جاها وابسته است.[۳]

ما شیوهٔ جستجو در این منابع را، حدّاقل در حوزهٔ منابع حدیثی، همان شیوهٔ یافتن خانوادهٔ حدیث می‌دانیم که در درس بعدی خواهد آمد. با این توضیح که شناخت روایات تقیّه‌ای یا دوپهلو (معاریض و توریه‌ها) به دسترسی به روایات متعارض هم نیاز دارد. یعنی افزون بر یافتن احادیث مشابه و هم‌خانواده، باید روایات مخالف با روایت مورد فهم را هم بیابیم و به تقیّه‌ای بودن حدیث صادر شده یا توریه‌آمیز بودن عبارات آن پی ببریم. این امر ما را ناگزیر می‌سازد تا جریانهای سیاسی و اجتماعی حاکم و فتاوی مخالفان را نیز به خوبی بشناسیم و زمینه‌های تقیه یا دیگر دلایل صدور حدیث را دریابیم. از آنجا که این نیاز بیشتر در احادیث فقهی رخ می‌نماید، بحث بیشتر را به علم اصول فقه و مبحث تعارض در جلسهٔ چهاردهم واگذار می‌کنیم و در اینجا با ارائهٔ چند نمونه، تأثیر شگرف آگاهی از سبب صدور حدیث را بر فهم معنای حدیث نشان می‌دهیم.

ج) نمونه‌های حدیث شیعه

مثال اول: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

مَنْ بَشَّرَني بِخُرُوجِ آذارَ فَلَهُ الْجَنَّةُ.[٤]

هر کس مرا به خروج [ماه] آذار بشارت دهد، به بهشت می‌رود.

این حدیث در مجموعه‌های روایی اهل سنّت، مورد خدشه قرار گرفته است و به نقل از احمد بن حنبل آن را بی‌اعتبار دانسته‌اند؛[٥] اما با مراجعه به مصادر شیعی و یافتن وجه صدور آن، به راحتی حدیث را معنا می‌کنیم و آن را می‌پذیریم. شیخ صدوق سبب صدور این حدیث را از ابن‌عباس چنین نقل کرده است:

كانَ النَبِيُّ (صلّى الله عليه و آله) ذاتَ يَوْمٍ فى مَسْجِدِ قُبا وَ عِنْدَهُ نَفَرٌ مِنْ أصْحابِهِ فَقالَ: «أوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْكُمُ السّاعَةَ، رَجُلٌ مِنْ أهْلِ الجَنَةِ». فَلَمّا سَمِعُوا ذلکَ قامَ نَفَرٌ مِنْهُمْ فَخَرَجوا وَ كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمْ يُحِبُّ أنْ يَعُودَ لِيَكونَ أوَّلَ داخِلٍ فَيَسْتَوجِبَ الْجَنَّةَ، فَعَلِمَ النَّبِيُّ (صلّى الله عليه و آله) ذلکَ مِنْهُمْ، فَقالَ لِمَنْ بَقِيَ عِنْدَهُ مِنْ أصْحابِهِ: «إنَّهُ سَيَدْخُلُ عَلَيْكُمْ جَماعَةٌ يَسْتَبِقُونَ، فَمَنْ بَشَّرَني بِخُرُوجِ آذارَ فَلَهُ الْجَنَّةُ». فَعادَ القَوْمُ وَ دَخَلُوا وَ مَعَهُمْ أبوذرٍّ (رَضِىَ الله عَنْهُ) فَقالَ لَهُمْ: «في أيِّ شَهْرٍ نَحْنُ مِنَ الشُهورِ الرّوميّةِ؟» فَقالَ أبوذرٍّ: قَدْ خَرَجَ آذارُ يا رَسولَ الله! فَقالَ (صلّى الله عليه و آله): «قَدْ عَلِمْتُ ذلکُ يا أباذَرٍّ وَ لكنّي أحْبَبْتُ أنْ يَعْلَمَ قَوْمي أنَّکَ رَجلٌ مِنْ أهْلِ الجَنَّةِ، وَ كَيْفَ لا يَكُونُ ذلِکَ وَ أنْتَ الْمَطْرودُ

---

۳. ر.ک: *دانشنامهٔ امیرالمؤمنین (علیه السلام)*، ج ٦، ص ٥١.

٤. *مقدمة ابن الصلاح*، ص ١٦١.

٥. همان‌جا. نیز ر.ک: *کشف الخفاء*، ج ٢، ص ٢٣٦ و ٢٣٧. اما حافظ عراقی این کلام را نپذیرفته و گفته است: «لا يَصِحُّ هذَا الْكَلامُ عَنِ الإمامِ أحمدَ» (ر.ک: *نکت العراقی*، ص ٢٢٣ تا ٢٢٥).

عَنْ حَرَمي بَعْدي لِمَحَبَّتِکَ لأهْلِ بَيْتي، فَتَعيشُ وَحْدَکَ وَ تَمُوتَ وَحْدَکَ، وَ يَسْعَدَ بِکَ قَوْمٌ يَتَوَلَّوْنَ تَجْهيزَکَ وَ دَفْنَکَ، أولئِکَ رُفَقائي فِي الْجَنَّةِ الْخُلْدِ الَّتي وُعِدَ المَتَّقُونَ.»[6]

روزی پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مسجد قبا با اصحاب خود نشسته بود. به آنان فرمود: نخستین فردی که اکنون بر شما وارد می‌شود، از بهشتیان است. برخی افراد چون این سخن را شنیدند، بیرون رفتند تا شتابان باز گردند و به سبب این خبر، از بهشتیان شوند. پیامبر (صلی الله علیه و آله) این را فهمید و به آنان که مانده بودند فرمود: اکنون چند نفر بر شما در می‌آیند که هر یک از دیگری سبقت می‌جوید. از میان آنان، هر کس به من بشارت دهد که ماه آذار تمام می‌شود، اهل بهشت است. پس آن گروه بازگشتند و وارد شدند و ابوذر نیز با آنان بود. پیامبر (صلّی الله علیه و آله) به آنان فرمود: ما در کدام ماه رومی هستیم؟ ابوذر پاسخ داد: ای پیامبر خدا! آذار تمام شد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: ای ابوذر! این را می‌دانستم، اما دوست داشتم که امت من بدانند تو بهشتی هستی، و چسان بهشتی نباشی، در حالی‌که تو را پس از من، از حرمم (مدینه) می‌رانند، چون به اهل بیت من محبت داری. پس تنها زندگی می‌کنی و تنها می‌میری و گروهی سعادت تجهیز و کفن و دفن تو را می‌یابند، که آنان همراهان من در بهشت جاودان‌اند؛ بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده است.

مثال دوم: در روایتی به نقل از علی بن مغیره آمده است:

قُلْتُ لأبی‌عَبْدِالله (علیه السلام): جُعِلْتُ فِداکَ، اَلْمَیْتَةُ یُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ مِنْها؟ قال: «لا.» قُلْتُ: بَلَغَنا أنَّ رَسولَ اللهِ مَرَّ بِشاةٍ مَیْتَةٍ فَقالَ: «ما کانَ عَلی أهْلِ هذِهِ الشّاةِ إذْ لَمْ یَنْتَفِعُوا بِلَحْمِها أنْ یَنْتَفِعوا بِإهابِها؟»

قالَ: «تِلْکَ شاةُ سُودَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ زَوْجِ النَّبِیِّ (صلّی الله علیه و آله) وَ کانَتْ شاةً مَهْزُولَةً لا یَنْتَفَعُ بِلَحْمِها فَتَرَکُوها حَتّیٰ ماتَتْ، فَقالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله): "ما کانَ عَلیٰ أهْلِها إذْ لَمْ یَنْتَفِعُوا بِلَحْمِها أنْ یَنْتَفِعُوا بِإهابِها أنْ تُزَکیٰ؟!"»[7]

به امام صادق (علیه السلام) گفتم: فدایت شوم، آیا **مَیْته** چیز قابل استفاده دارد [یا همۀ آن نجس و غیر قابل استفاده است]؟

فرمود: «خیر.» گفتم: از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) چنین به ما رسیده است که بر گوسفند مرده‌ای گذشت و فرمود: «چه چیزی مانع شد که صاحبان این گوسفند، اگر از گوشت آن سودی نمی‌برند، از پوست آن بهره‌مند شوند؟» امام صادق (علیه السلام) فرمود: «آن گوسفند از آنِ سوده، دختر زمعه و همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود که از فرط لاغری، گوشت قابل استفاده‌ای نداشت. پس آن را رها کردند تا بمیرد. پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: "چه می‌شد که صاحبان این گوسفند، چون که نمی‌توانستند از گوشت آن بهره ببرند، آن را بکشند تا پاک شود و از پوستش استفاده کنند؟"»

---

۶. *معاني الأخبار*، ص ۲۰٤، ح ۱؛ *علل الشرائع*، ج ۱، ص ۱۷۵.

۷. *الکافی*، ج ۳، ص ۳۹۸، ح ٦.

همان‌گونه که از صدر حدیث پیدا است، علی بن مغیره حدیثی را شنیده است که با مبانی فقهی سازگار نیست؛ زیرا به استناد آیهٔ سوم سورهٔ مائده، گوشت حیوان مرده حرام و به استناد روایات، پوست آن نجس است و از این رو برای ابن‌مغیره شگفت‌انگیز بوده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر استفاده نکردن صاحبان این گوسفند مرده از پوست آن دریغ بخورد. او روایت را بر امام صادق (علیه السلام) عرضه می‌دارد تا رمز و راز آن را دریابد و امام با ذکر سبب ورود حدیث، آن را مفهوم و مقبول می‌کند.

مثال سوم: پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

أَفْطَرَ الْحاجِمُ وَ الْمَحْجومُ.[8]

حجامت‌کننده و حجامت‌شونده هر دو افطار کردند.

این حدیث به صراحت بیان می‌کند که حجامت از اسباب شکستن روزه است و چون این نکته با مسلّمات فقه شیعه و اهل سنّت سازگار نیست،[9] برخی از فقیهان با توجیه، صدور آن را پذیرفته‌اند و برخی نپذیرفته‌اند.[10] شافعی صدور اولیهٔ حدیث را قبول نموده، اما می‌گوید که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) آن را نسخ کرده است.

اما توجیه اساسی این حدیث از طریق توجه به سبب صدور به دست می‌آید. از این رو به دو نقل کامل‌تر این حدیث می‌پردازیم.

نقل اول: از شدّاد بن اوس نقل شده است:

أَتَیٰ رَسُولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) عَلَیٰ رَجُلٍ بِالْبَقیعِ وَ هُوَ یَحْتَجِمُ وَ هُوَ آخِذٌ بِیَدي لِثَمانِيَ عَشَرَةَ خَلَتْ مِنْ رَمَضانَ، فَقالَ: «أَفْطَرَ الْحاجِمُ و الْمَحْجومُ.»[11]

پیامبر خدا در بقیع از کنار مردی گذشت که حجامت می‌کرد، در حالی که دست مرا گرفته و هجده روز از ماه رمضان سپری شده بود. پس فرمود: «حجامت‌کننده و حجامت‌شونده افطار کردند.»

این نقل، اگرچه جزئیات بیشتری دارد، اما به هیچ روی اشکال را برطرف نمی‌سازد. از این رو، فقیهان و محدّثان اهل سنّت به این توجیه پرداخته‌اند که این حدیث در مورد دو نفری بوده است که هنگام حجامت، به غیبت کردن از دیگران مشغول بوده‌اند.[12] اما دلیلی بر این توجیه نیاورده و هیچ روایتی که سبب ورود حدیث را این نکته بداند ارائه نکرده‌اند، افزون بر اینکه مفطِر بودن غیبت، خود نیازمند توجیه است و تنها یک روایت بر این معنا دلالت دارد، که طبرانی آن را در *المعجم الکبیر* نقل کرده است[13] و بیهقی آن را غریب دانسته و گفته این لفظ را در جای دیگر دیگری و از شخص دیگری نیافته است.

نقل دوم: ثوبان در خبری چنین نقل کرده است:

مَرَّ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) بِرَجُلٍ یَحْتَجِمُ في رَمَضانَ وَ هُوَ یَقْرِضُ رَجُلاً، فَقالَ: «أَفْطَرَ الْحاجِمُ و الْمَحْجومُ.»

---

۸. *مسند ابن‌حنبل*، ج ۲، ص ٣٦٤ (از ابوهریره)؛ *المجموعه*، ج ٦، ص ٣٥٠ (از ثوبان).

۹. ر.ک: *المعتبر*، ج ۲، ص ٦٦٤؛ *تذکرة الفقهاء*، ج ٦، ص ٩٦؛ *المجموع*، ج ٦، ص ٣٤٩.

۱۰. مانند ابوهریره و عایشه و حسن بصری و ابن‌سیرین و مانند ابوولید موسی بن ابی‌جارود، از شاگردان شافعی (ر. ک: *المجموع*، ج ۱، ص ٦٤).

۱۱. *سنن ابی‌داود*، ج ۱، ص ۵۳۰، ح ٢٣٦٩؛ المجموع، ج ٦، ص ٣٥٠.

۱۲. ر.ک: همان، ص ٢٦٧.

۱۳. ر.ک: *السنن الکبری*، ج ٤، ص ٤٤٤.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) بر مردی گذشت که در ماه رمضان مشغول حجامت بود و در همان حال غیبت هم می‌کرد، فرمود: «حجامت‌کننده و حجامت‌شونده افطار کردند.»

گفتنی است که **يَقْرِضُ رَجُلاً** به معنای غیبت و بدگویی است[۱۴] و می‌توان مفطِر بودن غیبت را به معنای حبط ثواب روزه و از میان بردن پاداش آن دانست و بدین‌گونه روایت را پذیرفت؛ اما توجیه و نقل دیگری نیز در دست است که چندان مقبول نیست.

شیخ صدوق به نقل از استاد خود می‌گوید:

معنای این حدیث ارتباطی با افطار روزه ندارد؛ بلکه منظور آن است که حجامت‌کننده و حجامت‌شونده با عمل کردن به سنّت، از پیروان پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌گردند، زیرا ایشان به حجامت فرمان داده است.

گفتنی است این توجیه با ظهور روایت سازگار نیست و از این رو شیخ صدوق بیان دیگری آورده است که آن نیز برخاسته از توجه به سبب صدور نیست. او می‌گوید:

حجامت‌شونده خود را در معرض نیاز به افطار قرار داده است؛ زیرا با حجامت، مقداری خون از بدن خارج و ضعف عارض می‌شود.

شیخ صدوق این دو توجیه را پس از نقل سبب صدور حدیث می‌آورد، اما روایت خود او در *معاني الأخبار*، که از عبایة بن ربعی نقل شده، مسئله را به راحتی روشن می‌سازد:

سَأَلْتُ ابْنَ‌عباسٍ عَنِ الصّائِمِ يَجُوزُ لَهُ أنْ يَحْتَجِمَ؟ قالَ: نَعَمْ، ما لَمْ يَخْشَ ضَعْفاً عَلىٰ نَفْسِهِ. قُلْتُ: فَهَلْ تَنْقُضُ الْحِجامَةُ صَوْمَهُ؟ فَقالَ: لا. فَقُلْتُ: فَما مَعْنىٰ قَوْلِ النَّبِيِّ (صلّى الله علیه و آله) حينَ رَأى مَنْ يَحْتَجِمُ في شَهْرِ رَمَضانَ: «أَفْطَرَ الْحاجِمُ وَ الْمَحْجومُ»؟ فَقالَ: إنَّهُما أَفْطَرا لأَنَّهُما تَسابّا وَ كَذِبا في سَبِّهِما عَلىٰ رَسولِ اللهِ (صلّى الله علیه و آله)، لا لِلْحِجامَةِ.[۱۵]

از ابن‌عباس پرسیدم: آیا روزه‌دار می‌تواند حجامت کند؟ گفت: آری، تا آنجا که از ضعف و سستیِ جان نترسد. گفتم: آیا حجامت روزه‌اش را می‌شکند؟ گفت: خیر. گفتم: پس معنای این گفتهٔ پیامبر به هنگام دیدن حجامت فردی در ماه رمضان چیست که فرمود: «حجامت‌کننده و حجامت‌شونده افطار کردند»؟ ابن‌عباس گفت: آن دو افطار کردند و روزه‌شان باز شد، چون ناسزا بر زبان راندند و در این ناسزاگویی به پیامبر خدا دروغ بستند، نه آنکه به سبب حجامت روزه‌شان باطل شده باشد.

به روشنی دیده می‌شود که سبب شکستن روزه، دروغ بستن بر پیامبر بوده است، که خود از مفطرات مستقل و قطعی روزه است. از این رو سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) ناظر به همان دو تن بوده است و نه سایر حجامتگران. بنابراین به توجیه‌های پیشین نیازی نیست.

مثال چهارم: در روایتی آمده است:

۱۴. ر.ک: *لسان العرب*، ج ۷، ص ۲۱۷.

۱۵. *معانی الأخبار*، ص ۳۱۹، ح ۱.

قیلَ لِعَلِیٍّ (علیه السلام): لَوْ غَیَّرْتَ شَیْبَکَ یا أمیرَالمُؤمِنینَ! فَقالَ: «اَلْخِضابُ زینَةٌ وَ نَحْنُ قَوْمٌ في مُصیبَةٍ.»[١٦]

به علی (علیه السلام) گفته شد: ای امیرمؤمنان! کاش ریش سفیدت را رنگ می‌کردی. فرمود: «خضاب کردن زینت است و ما قومی مصیبت‌زده‌ایم.»

اگر به همین روایت بسنده کنیم و نتوانیم از دیگر نقلها، فضا و تاریخ صدور آن را بیابیم، می‌باید مانند سید رضی در شرح این حدیث بگوییم که چون علی (علیه السلام) در مصیبت وفات پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده، محاسن خود را رنگ نکرده است، با آنکه میان وفات پیامبر (صلی الله علیه و آله) تا زمان پیری امام علی (علیه السلام) نزدیک به سه دهه فاصله است. اما در اینجا نیز نقل سبب صدور راهگشاست. نقل فاضل آبی در *نثر الدرّ* چنین است:

اِنْصَرَفَ عَلیٌّ مِنْ صِفّینَ فَکَأَنَّهُ رأسُهُ وَ لِحْیَتُهُ قُطْنَةٌ. فَقیلَ لَهُ: یا اَمیرَالمُؤمِنینَ! لَوْ غَیَّرْتَ. فَقالَ: «إنَّ الخِضابَ زینَةٌ وَ نَحْنُ قَوْمٌ مَحْزونونَ.»[١٧]

علی (علیه السلام) از صفّین بازگشت، در حالی که سر و صورتش مانند پنبه [سفید] بود. به او گفته شد: ای امیرمؤمنان! کاش موهایت را رنگ می‌کردی. فرمود: «خضاب گونه‌ای آراستگی است و ما قومی غم‌دیده‌ایم.»

یعنی امام (علیه السلام) در عزای از دست دادن تعداد بسیاری از دوستان و یاران بزرگش در پیکار صفّین، از هرگونه زینتی دوری می‌کند. امام (علیه السلام) در برابر پرسش از امر به خضاب و مفهوم **غَیِّرُوا الشَّیْبَ** در حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله)، پاسخ دیگری دارد و آن را ناظر و مختص به وضعیت صدر اسلام و کمی رزمندگان مسلمان دانسته است.[١٨]

مثال پنجم: پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

اَلْجارُ ثُمَّ الدّارُ وَ الرَّفیقُ ثمَّ الطَّریقُ.[١٩]

همسایه، سپس خانه و رفیق، سپس راه و طریق.

برای این حدیث سبب ورودی آورده شده است که ظاهراً جدا از متن حدیث نیست و راویان همهٔ ماجرا را به یکباره نقل کرده‌اند. متن کامل حدیث به همراه سبب ورود، که از علی (علیه السلام) نقل شده، چنین است:

جاءَ رَجُلٌ إلی رَسولِ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) فَقالَ: یا رَسولَ الله! إنّي أرَدْتُ شِراءَ دارٍ، أیْنَ تأمُرُني أنْ أشْتَرِيَ، في جُهَیْنَةَ أمْ في مَزینَةَ، أمْ في ثَقیفٍ أمْ في قُرَیْشٍ؟ فَقالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله): «اَلْجارُ ثُمَّ الدّارُ.»[٢٠]

مردی نزد پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و گفت: ای پیامبر خدا! من می‌خواهم خانه‌ای بخرم، کجا می‌فرمایی بخرم؛ در جهینه یا در مزینه، در ثقیف یا قریش؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «اول همسایه و سپس خانه.»

این سفارش در اندرزهای لقمان نیز آمده است.[٢١]

---

١٦. *نهج البلاغه*، حکمت ٤٧٣.

١٧. نثر الدرّ، ج ١، ص ٣٠٧.

١٨. *نهج البلاغه*، حکمت ١٧.

١٩. *کشف الخفاء*، ج ١، ص ١٧٩.

٢٠. *الجعفریات*، ص ١٦٤؛ *مستدرک الوسائل*، ج ٨، ص ٢٠٩، ح ٩٢٧٣ و ج ٣، ص ٤٧٠، ح ٤٠٢٣ (با اندکی تفاوت).

نکتهٔ مهم دربارهٔ این حدیث آن است که همین متن در حدیثی از حضرت فاطمه (سلام الله علیها) نیز آمده است و همان‌گونه که سبب ورودش نشان می‌دهد، معنایی دیگر را می‌رساند. این مثال به خوبی تأثیر سبب ورود حدیث را در فهم حدیث نشان می‌دهد. متن روایت چنین است:

اَلْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ (عليه السلام) عَنْ أخيهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أبی‌طالِبٍ (عليهما السلام): «رَأَيْتُ أُمّي فاطِمَةَ (عليها السلام) قامَتْ في مِحْرابِها لَيْلَةَ جُمْعَتِها، فَلَمْ تَزَلْ راكِعَةً ساجِدَةً حَتّى اتَّضَحَ عَمُودُ الصُّبْحِ وَ سَمِعْتُها تَدْعُو لِلمُؤمنينَ وَ الْمُؤمِناتِ وَ تُسَمّيهِمْ وَ تُكْثِرُ الدُّعاءَ لَهُمْ وَ لا تَدْعُو لِنَفْسِها بِشَيْءٍ، فَقُلْتُ لَها: يا أُمّاه! لِمَ لا تَدْعُونَ لِنَفْسِکِ كَما تَدْعُونَ لِغَيْرِکِ؟ فَقالَتْ: "يا بُنَيَّ: اَلْجارُ ثُمَّ الدّارُ."»[22]

حسین بن علی (علیه السلام) از برادرش حسن بن علی بن ابی‌طالب (علیهما السلام) نقل می‌کند که: دیدم مادرم فاطمه شب جمعه در محرابش ایستاده و پیوسته رکوع و سجود می‌کند، تا آنکه سپیده دمید. و شنیدم که برای مرد و زن مؤمن دعا می‌کند و آنان را نام می‌برد و فراوان بر ایشان دعا می‌کند، اما برای خود هیچ دعایی نمی‌کند. به او گفتم: ای مادر! چرا برای خودت دعا نمی‌کنی، همان‌گونه که برای دیگران دعا می‌کنی؟ فرمود: «پسرکم! همسایه، سپس خانه.»

مثال ششم: راوی خدمت امام می‌رسد و از این حدیث که پس‌انداز کردن و به ارث نهادن بیش از دو دینار را روا نمی‌داند می‌پرسد؛ زیرا در اوضاع و شرایط اقتصادی آن روز جامعه، ناچار از اندوختن مبلغی پول بوده است، که از حدیث مشابه دیگری مشخص می‌شود که چندان زیاد هم نبوده و از باب تمثیل آورده شده است. امام (علیه السلام) در پاسخ، به سبب صدور حدیث اشاره کرده و عمومیت داشتن حدیث را نفی می‌کند. عبدالرحمان بن حجاج این عرضه را گزارش کرده و سؤال‌کننده را نیز نام برده است، اما راویان بعدی نام او را از یاد برده‌اند. متن گزارش چنین است:

سَأَلْتُهُ عَنِ الزَّكاةِ ما يَأخُذُ مِنْهَا الرَّجُلُ وَ قُلْتُ لَهُ: إنَّهُ بَلَغَنا أنَّ رَسولَ اللهِ (صلّى الله عليه و آله) قالَ: «أيُّما رَجُلٍ تَرَکَ دينارَيْنِ فَهُما كَيٌّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ.» قالَ: فَقالَ: «أُولئکَ قَوْمٌ كانُوا أضْيافاً عَلىٰ رَسولِ اللهِ (صلّى الله عليه و آله)، فَإذا أمْسىٰ قالَ: "يا فُلانُ! اذْهَبْ فَعَشِّ هذا". فَإذا أصْبَحَ قالَ: "يا فُلانُ! اذْهَبْ فَغَدِّ هذا"، فَلَمْ يَكُونُوا يَخافُونَ أنْ يُصْبِحُوا بِغَيْرِ غَداءٍ وَ لا بِغَيْرِ عَشاءٍ، فَجَمَعَ الرَّجُلُ مِنْهُمْ دينارَيْنِ، فَقالَ رَسولُ اللهِ (صلّى الله عليه وآله) فيهِ هذِهِ المَقالَةَ، فَإنَّ النّاسَ إنَّما يُعْطَوْنَ مِنَ السَّنَةِ إلى السَّنَةِ، فَلِلرَّجُلِ أنْ يَأخُذَ ما يَكْفيهِ وَ يَكْفي عِيالَهُ مِنَ السَّنَةِ إلى السَّنَةِ.»[23]

از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ مقدار زکاتی که شخص می‌گیرد پرسیدم و به ایشان گفتم که پیامبر خدا فرمود: «هر کس که دو دینار بر جای بگذارد، پیشانی‌اش را با آن داغ می‌نهند.» امام فرمود: این دربارهٔ کسانی بود که میهمان پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) بودند و چون شب می‌شد، پیامبر به او (میهمان) می‌فرمود: «برو و خود را با این غذا سیر کن.» و چون صبح می‌شد، مبلغی می‌داد و می‌فرمود: برای خود صبحانه‌ای

---

۲۱. *الاختصاص*، ص ۳۳۷؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۸، ص ۴۲۹، ح ۹۸۹۹.

۲۲. *علل الشرایع*، ص ۱۸۱؛ *دلائل الإمامه*، ص ۱۵۲، ح ٦٦.

۲۳. *معاني الأخبار*، ص ۱۵۳.

تهیه کن. و از این نمی‌هراسیدند که بدون صبحانه و شام به سر برند. از این میان، مردی دو دینار اندوخت و پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) درباره‌اش این جمله را فرمود؛ وگرنه مردم هزینهٔ یکسالهٔ خود را یکباره دریافت می‌کنند. پس هر کس می‌تواند مخارج یکسالهٔ خود و خانواده‌اش را بگیرد.

جالب توجه است که حدیث دیگری با اشاره به سبب صدور حدیث، عمومیت آن را سلب می‌کند. متن حدیث که از ابان نقل شده چنین است:

ذَكَرَ بَعْضُهُمْ عِنْدَ أَبِي‌الْحَسَنِ (علیه السلام) فَقالَ: بَلَغَنا أنَّ رَجُلاً هَلَكَ عَلىٰ عَهْدِ رُسولِ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) وَ تَرَكَ دینارَیْنِ فَقالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله): «تَرَكَ كَثیراً.» قالَ: «إنَّ ذلكَ كانَ رَجُلاً يَأْتي أهْلَ الصُّفَّةِ فَيَسْأَلُهُمْ فَماتَ وَ تَرَكَ دینارَیْنِ.»[۲۴]

شخصی نزد امام کاظم (علیه السلام) گفت: به ما رسیده است که مردی در زمان پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) درگذشت و دو دینار باقی نهاد و پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «مال فراوانی بر جای نهاده است.» امام (علیه السلام) فرمود: او مردی بود که از نزد اهل صفّه می‌آمد و از آنان گدایی می‌کرد و چون درگذشت، دو دینار بر جای گذاشت.

مثال هفتم: در روایتی که از ابان احمر نقل شده آمده است:

سَأَلَ بَعْضُ أصْحابِنا أبَاالْحَسَنِ (علیه السلام) عَنِ الطّاعُونِ يَقَعُ في بَلْدَةٍ وَ أنَا فيها، أتَحَوَّلُ عَنْها؟ قالَ: «نَعَمْ.» قالَ: فَفِي الْقَرْيَةِ وَ أنَا فيها، أتَحَوَّلُ عَنْها؟ قالَ: «نَعَمْ.» قالَ: فَفِي الدّارِ وَ أنَا فيها، أتَحَوَّلُ عَنْها؟ قالَ: «نَعَمْ.» قُلْتُ: وَ إنّا نَتَحَدَّثُ أنَّ رَسولَ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) قالَ: «اَلْفِرارُ مِنَ الطّاعُونِ كَالْفِرارِ مِنَ الزَّحْفِ.» قالَ: «إنَّ رَسولَ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) إنَّما قالَ هذا في قَوْمٍ كانُوا يَكُونُونَ فِي الثُّغُورِ في نَحْوِ الْعَدُوِّ فَيَقَعُ الطّاعُونُ فَيُخَلُّونَ أماكِنَهُمْ وَ يَفِرُّونَ مِنْها، فَقالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) ذلكَ فيهِمْ.»[۲۵]

برخی از دوستان ما دربارهٔ حکم فرار از طاعون از امام کاظم (علیه السلام) پرسیدند که: آیا اگر در شهر یا روستا یا خانه‌ای طاعون بیاید، می‌توان از آنجا به جای دیگر رفت؟ فرمود: آری. گفتم: از رسول خدا حدیث داریم که فرمود: «فرار از طاعون مانند فرار از [میدان] جنگ است.» امام (علیه السلام) پاسخ داد: پیامبر خدا این را دربارهٔ گروهی فرمود که در مرزها، در برابر دشمن بودند و طاعون در میانشان افتاد و مواضع و سنگرهایشان را خالی گذاشتند و فرار کردند. پس ایشان این را دربارهٔ آنان فرمود.

مثال هشتم: از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) روایت شده است:

إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلىٰ صورَتِه.[۲۶]

خداوند آدم را بر صورتش آفرید.

---

۲۴. *معاني الأخبار*، ص ۱۵۳؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۱، ص ۳۷۲.

۲۵. *معاني الأخبار*، ص ۲۵٤.

۲٦. این حدیث در مجامع روایی به این شکل نیامده است و تنها از عرضهٔ حدیث مشخص می‌شود که در میان کسانی متداول بوده است. (ر.ک: *الکافی*، ج ۱، ص ۱۳٤، ح ٤؛ *عیون أخبار الرضا*؛ ج ۱، ص ۱۱۹، ح ۱۲).

تفسیرهای متعدد این حدیث که بر اساس نامشخص بودن مرجع ضمیر در **صورَتِه** است و خدشه‌های برخی از ناقدان حدیث، موجب شده که این حدیث به صورت یکی از احادیث مشکل جلوه کند و بسیاری از شارحانِ حدیث را به توضیح و حلّ مشکلات آن وادارد.[۲۷] از این رو، حسین بن خالد، از راویان فهیم و از اصحاب امام رضا (علیه السلام)، این حدیث را بر ایشان عرضه می‌کند و امام (علیه السلام) با ذکر سبب ورود حدیث، معمّا را به راحتی آسان می‌سازد؛ امام گنگ بودن حدیث را نتیجهٔ حذف صدر آن، که سبب ورود حدیث است، می‌داند و سپس داستان آن را چنین بیان می‌دارد:

> إنَّ رَسولَ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) مَرَّ بِرَجُلَیْنِ یَتَسابّانِ، فَسَمِعَ أحَدَهُما یَقُولُ لِصاحِبِه: قَبَّحَ اللهُ وَجْهَکَ وَ وَجْهَ مَنْ یُشْبِهُکَ فَقالَ (صلّی الله علیه و آله) لَهُ: یا عَبْدَالله! لا تَقُلْ هذا لأخیکَ فَإنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلی صورَتِه.[۲۸]
>
> پیامبر خدا بر دو نفر گذشت که به هم ناسزا می‌گفتند و شنید که یکی به دیگری می‌گوید: خداوند صورت تو و هر کس را که شبیه توست زشت گرداند! پیامبر (صلی الله علیه و آله) به او فرمود: «ای بندهٔ خدا! این را به برادرت مگو، که خدای عزّ و جلّ آدم را به صورت او آفرید.»

شیخ صدوق در کتاب دیگرش *التوحید*، حذف‌کنندگان صدر حدیث را کسانی می‌داند که قائل به شباهت خداوند با موجودات‌اند و به عمد و برای دلیل‌سازی بر ادعای باطل خود، به این حذف و تقطیع مشکل‌ساز دست یازیده‌اند.[۲۹]

نکتهٔ قابل تأمل اینکه حدیث اصلی بر امام باقر (علیه السلام) نیز عرضه شده است، اما ایشان به این سبب صدور اشاره‌ای نکرده و ضمیر را به **الله** بازگردانده و آن را مانند: ﴿وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی﴾[۳۰] از نوع اضافهٔ تشریفیه و تکریمیه گرفته است.

راز این کار را، همان‌گونه که شارح بزرگ *الکافی* ملا محمّد صالح مازندرانی در شرح حدیث گفته است، می‌توان این نکته دانست که حتی بنا بر فرض درستی این نقل و فارغ از سبب صدور آن، باز حدیث دلالتی بر مدعای باطل مشبّهه ندارد[۳۱] و می‌توان همچون امام خمینی، صدور متعدد حدیث را محتمل و انسان را مظهر و آیت تامّ و کامل الهی دانست.[۳۲]

ابوالفتح کراجکی (٤٤٩ ه) در *کنز الفوائد* سبب صدور را مشابه نقل صدوق بدین‌گونه آورده است:

> اَلزُّهْریُّ عَنِ الْحَسَنِ قالَ: مَرَّ النَّبِیُّ (صلّی الله علیه و آله) بِرَجُلٍ مِنَ الأنْصارِ وَ هُوَ یَضْرِبُ وَجْهَ غُلامٍ لَهُ وَ یَقُولُ: قَبَّحَ اللهُ وَجْهَکَ وَ وَجْهَ مَنْ تُشْبِهُهُ، فَقالَ النَّبِیُّ (صلّی الله علیه و آله): «بِئسَما قُلْتَ، إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلی صُورَتِه.»[۳۳]

---

۲۷. ر.ک: *مصابیح الأنوار في حلّ مشکلات الأخبار*، ج ۱، ص ۲۰٦؛ *شرح أصول الکافی*، ج ۳، ص ۱۹۸ و ص ۲۳۲ و ج ٤، ص ۱۲۳؛ *تنزیه الأنبیاء و الأئمه*، ص ۲۰۸.

۲۸. *عیون أخبار الرضا*، ج ۲، ص ۱۱۰، ح ۱۲؛ *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۱۹۲.

۲۹. *التوحید*، ص ۱۵۲، ح ۱۰.

۳۰. *الکافی*، ج ۱، ص ۱۳٤، ح ٤.

۳۱. *شرح الکافی*، ج ٤، ص ۱۲٤.

۳۲. ر.ک: *چهل حدیث*، ح ۳۸، ص ٦۳٦ ـ ٦۳۲.

۳۳. *کنز الفوائد*، ص ۲۷٤؛ *تنزیه الأنبیاء و الأئمه*، ص ۲۰۸.

زهری از حسن نقل می‌کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر مردی از انصار گذشت که به صورت غلامش می‌زد، در حالی که به او می‌گفت: خداوند روی تو را زشت گرداند و نیز روی هر کس را که شبیه تو است! پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «چه بد حرفی زدی. خداوند آدم را به صورت او آفرید.»

در میان کتب اهل سنّت، حدیثی از ابوهریره نقل شده است که با اندک تفاوتی، سبب ورود یادشده را تأیید می‌کند:

قالَ رسولُ الله (صلی الله علیه و آله):

إذا ضَرَبَ أحَدُکُمْ فَلْیَجْتَنِبِ الْوَجْهَ وَ لا تَقُلْ: قَبَّحَ اللهُ وَجْهَکَ وَ وَجْهَ مَنْ أشْبَهَ وَجْهَکَ، فَإنَّ اللهَ تَعالیٰ خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صُورَتِهِ.[٣٤]

چون هر یک از شما کتک می‌زند، از [زدن به] صورت بپرهیزد و نگوید: خدا رویت را زشت کند و نیز روی هر کس را که به تو شبیه است؛ که خداوند متعال آدم را نیز به همان صورت آفریده است.

---

٣٤. *مسند ابن‌حنبل*، ج ٢، ص ٢٥١. نیز ر.ک: *فتح الباری*، ج ٥، ص ١٣٣.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ دهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرحمن الرحيم

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ دهم

یافتن اسباب ورود حدیث (۲)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ از چگونگی تأثیر اسباب ورود در حلّ اخبار مبهم و مشکل آگاهی یابد؛
- ✓ با برخی از اسباب ورود حدیث آشنا شود.

درآمد

در جلسهٔ گذشته، «اسباب ورود حدیث» را تعریف کردیم و اهمیت آن را در چگونگی فهم بهتر حدیث نمایاندیم. آنگاه شیوهٔ دستیابی به اسباب ورود نقل شده را بیان کردیم و سپس به بیان نمونه‌هایی از چگونگی تأثیر اسباب ورود در فهم بهتر احادیث در منابع شیعی پرداختیم.

اکنون و در قسمت دوم درس، ابتدا نمونه‌هایی از چگونگی تاثیر اسباب ورود را در منابع اهل سنت ذکر می‌کنیم و آنگاه با بحث «چگونگی تاثیر اسباب ورود حدیث» مباحث این درس را به پایان می‌بریم.

د) نمونه‌های حدیث اهل سنّت

مثال اول: قیس بن ابی‌حازم از پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) نقل می‌کند که فرمود:

اَللّهُمَّ اسْتَجِبْ لِسَعْدٍ إذا دَعاکَ.[1]

خدایا دعای سعد را مستجاب کن.

اگر به سبب ورود حدیث توجه نکنیم، ممکن است تصور کنیم که سعد بن ابی‌وقاص به سبب دعای پیامبر (صلی الله علیه و آله) در حقش، مستجاب الدعوه بوده است، در حالی که توجه به سبب صدور حدیث به ما می‌فهماند که دعای پیامبر برای سعد در جریان تیراندازی در جنگ بدر بوده است. این سبب ورود را طبرانی از عامر چنین نقل کرده است:

قيلَ لِسَعْدِ بْنِ أبي‌وَقّاصٍ: مَتىٰ أُجِبْتَ الدَّعْوَةَ؟ قالَ: يَوْمَ بَدْرٍ كُنْتُ أرْمي بَيْنَ يَدَيِ النَّبِيِّ (صلّی الله علیه و آله)، فَأَضَعُ السَّهْمَ في كَبِدِ الْقَوْسِ أقُولُ: اَللّهُمَّ زَلْزِلْ أقْدامَهُمْ وَ أرْعِبْ قُلُوبَهُمْ وَ افْعَلْ بِهِمْ وَ افْعَلْ، فَيَقُولُ النَّبِيُّ (صلّی الله علیه و آله): «اَللّهُمَّ اسْتَجِبْ لِسَعْدٍ.»[2]

---

۱. *سنن الترمذی*، ج ۵، ص ۳۱۳، ح ۳۸۳۵.

به سعد بن ابی‌وقاص گفته شد: کی دعایت مستجاب شد؟ گفت: در جنگ بدر، من در پیش روی پیامبر (صلی الله علیه و آله) تیراندازی می‌کردم و چون تیر را در چلّهٔ کمان می‌نهادم، می‌گفتم: خدایا! پایشان را بلرزان و دلهایشان را هراسان کن و با آنان چنین و چنان کن و پیامبر (صلی الله علیه و آله) هم می‌فرمود: «خدایا! دعای سعد را مستجاب کن.»

مثال دوم: ابوبکر بن عبدالرحمان بن حارث بن هشام از زنی به نام امّ معقل، که از قبیلهٔ بنی‌سعد بن خزیمه بود، چنین نقل کرده است:

أَرَدْتُ الْحَجَّ فَضَلَّ بَعيرى، فَسَأَلْتُ رَسولَ اللهِ فَقالَ: «اِعْتَمِرِي في شَهْرِ رَمَضانَ، فَإِنَّ عُمْرَةً في شَهْرِ رَمَضانَ تَعْدِلُ حَجَّةً.»[3]

می‌خواستم به حجّ بروم، اما شترم را از دست دادم و از پیامبر خدا راهنمایی خواستم. پیامبر خدا فرمود: «در ماه رمضان به عمره برو، که عمرهٔ ماه رمضان برابر با حجّ است.»

باور برابری میان حجّ اکبر و این عمره برای ولید بن صبیح مشکل بوده است و از این رو به امام صادق (علیه السلام) می‌گوید: به ما رسیده که عمرهٔ ماه رمضان برابر با حج است. امام (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّما كانَ ذلِکَ فِي امْرَأَةٍ وَعَدَها رَسولُ اللهِ (صلّى الله عليه و آله) فَقالَ لَها: "اِعْتَمِري في شَهْرِ رَمَضانَ فَهِيَ لَک حَجَّةٌ".[4]

این برای همان زنی است که پیامبر خدا به او وعده داد و فرمود: «در ماه رمضان عمره بگذار، که یک حجّ به شمار می‌آید.»

جستجو در کتابهای دیگر، جزئیات بیشتری از سبب ورود حدیث را در اختیار ما می‌گذارد و مفهوم ارائه شده از سوی امام صادق (علیه السلام) مبنی بر اختصاصی بودن حکم (و نه قاعده بودن آن) را تأیید می‌کند. در روایتی یوسف بن عبدالله بن سلاّم از جده‌اش امّ‌معقل نقل کرده است:

لَمّا حَجَّ رَسولُ اللهِ حَجَّةَ الوَداعِ، وَ كانَ لَنا جَمَلٌ، فَجَعَلَهُ أبومَعْقِلٍ في سَبيلِ اللهِ، و أصابَنا مَرَضٌ وَ هَلَکَ أبومَعْقِلٍ، و خَرَجَ النَّبِيُّ (صلّى الله عليه و آله)، فَلَمّا فَرَغَ مِنْ حَجِّهِ جِئْتُهُ فَقالَ: «يا أُمَّ مَعْقِلٍ! ما مَنَعَکَ أن تَخْرُجي مَعَنا؟» قالَتْ: لَقَدْ تَهَيَّأنا فَهَلَکَ أبو مَعْقِلٍ، وَ كانَ لَنا جَمَلٌ هُوَ الَّذى نَحُجُّ عَلَيْهِ، فَأَوْصىٰ بِهِ أبومَعقِلٍ في سَبيلِ الله. قالَ: «فَهَلاّ خَرَجْتِ عَلَيْهِ؟! فَإِنَّ الْحَجَّ في سَبيلِ الله. فَأَمّا إذْ فاتَتْکَ هذه الْحَجَّةُ مَعَنا فَاعْتَمِري في رَمَضانَ فَإِنَّها كَحَجَّةٍ.» فَكانَتْ تَقُولُ: اَلْحَجُّ حَجَّةٌ وَ الْعُمْرَةُ عُمْرَةٌ، وَ قَدْ قالَ هذا لى رَسولُ اللهِ (صلّى الله عليه و آله)، ما أَدْرى، أَلى خاصَّةً؟[5]

چون پیامبر خدا قصد حجة الوداع کرد، ما شتری داشتیم که ابومعقل آن را وقف راه خدا نمود و سپس بیمار شد و درگذشت. پیامبر (صلی الله علیه و آله) به مکه رفت و چون

---

۲. *المعجم الکبیر*، ج ۱، ص ۱٤۳، ح ۳۱۸.

۳. *مسند ابن‌حنبل*، ج ٦، ص ٤۰٦.

٤. *الکافی*، ج ٤، ص ٥۳٥، ح ۱.

٥. *سنن أبی‌داود*، ج ۲، ص ۲۰٤، ص ۱۹۸۹؛ نیز ر.ک: *صحیح البخاری*، ج ۲، ص ٦۳۱، ح ۱٦۹۰؛ *سنن الترمذی*، ج ۳، ص ۲۷٦، ح ۹۳۹؛ *مسند ابن‌حنبل*، ج ۱، ص ٤۹۳، ح ۲۰۲٥؛ *مسند أبی‌یعلی*، ج ٦، ص ۲۲۳، ح ٦۸۲٥؛ *دعائم الإسلام*، ج ۱، ص ۳۳۳؛ *الجعفریّات*، ص ٦۷.

بازگشت به حضورش رسیدم. ایشان از من پرسید: «چرا با ما نیامدی؟» گفتم: ما آماده شده بودیم، اما ابومعقل درگذشت و در وصیتش شتری را که قصد حج آمدن با آن را داشتیم، در راه خدا وقف نمود. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «پس چرا با آن نیامدی؟! حجّ گزاردن از مصادیق کارهای در راه خدا است. اما حال که به حجّ ما نرسیدی، در ماه رمضان عمره بگزار که همچون حجّ است.» پس امِمعقل می‌گفت: حجّ حجّ است و عمره عمره؛ ولی پیامبر خدا این را به من فرموده است و نمی‌دانم که آیا فقط مخصوص من است؟

گفتۀ امام صادق (علیه السلام) به ما می‌فهماند که آشنایی با سبب ورود حدیث، چگونه در تعمیم و تخصیص حکم تأثیر می‌گذارد و همان‌گونه که امّمعقل خود نیز تا حدودی پی برده بوده است، امام صادق (علیه السلام) به صراحت به ولید بن صبیح می‌فرماید که این حکم مخصوص به همان زن است. گفتنی است عمره در رمضان مستحب مؤکّد است،[6] اما برابر بودن آن با حج اکبر مقبول نیست.

مثال دوم: در حدیث است که پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود:

اَلْمَیِّتُ یُعَذَّبُ في قَبْرِهِ بِما نیحَ عَلَیْهِ.[7]

نوحه‌گری بر مرده موجب عذاب او در قبرش می‌شود.

بسیاری از محدّثان و متکلمان در این حدیث خدشه کرده‌اند و آن را مخالف موازین قسط و عدل خداوندی دانسته‌اند؛[8] چه، تصریح قرآن در چندین آیه از سوره‌های گوناگون این است که: ﴿لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾.[9] این شک و خدشه از همان آغاز نیز مطرح بوده است و چون این حدیث بر عایشه عرضه شد، با ذکر سبب ورود و نقل دقیق‌تر حدیث، هم این معنا را ردّ و انکار کرد و هم متن اصلی حدیث را قابل قبول ساخت. متن روایت را که هشام از پدرش نقل کرده چنین است:

ذُكِرَ عِنْدَ عائِشَةَ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَفَعَ إِلَى النَّبِیِّ (صلّی الله الیه و آله): أَنَّ الْمَیِّتَ یُعَذَّبُ في قَبْرِهِ بِبُكاءِ أَهْلِه. فقالَت: إِنَّما قالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله): «إِنَّهُ لَیُعَذَّبُ بِخَطیئَتِهِ وَ ذَنْبِهِ وَ إِنَّ أَهْلَهُ لَیَبْكُونَ عَلَیْهِ الآنَ.»[10]

نزد عایشه گفته شد که ابن‌عمر حدیثی را به پیامبر (صلی الله علیه و آله) نسبت می‌دهد که: مرده در قبرش به سبب گریۀ خانواده‌اش عذاب می‌شود. عایشه گفت: پیامبر خدا چنین فرمود: «مرده به گناه خود در حال عذاب شدن است و خاندانش به گریه کردن بر او مشغول‌اند.»

در نقل دیگری از حاکم نیشابوری آمده است که عایشه گفت:

یَغْفِرُ اللهُ لأبيعَبْدِالرَّحْمانِ (یعنی ابنَعمر)، أما أَنَّهُ لَمْ یَكْذِبْ وَ لكِنَّهُ نَسِیَ أَوْ أَخْطَأَ. إنَّ رَسولَ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) مَرَّ عَلى یَهودیَّةٍ یُبْكىٰ عَلَیْها، فَقالَ: «إِنَّهُمْ یَبْكُونَ وَ إِنَّها تُعَذَّبُ فی قَبْرِها.»[11]

---

۶. ر.ک: *الکافی*، ج ٤، ص ٥٣٦، ح ٢.

۷. *صحیح البخاری*، ج ٢، ص ٨٢؛ *صحیح مسلم*، ج ٣، ص ٤١.

۸. مانند ابن‌عباس و عایشه (ر.ک: *تنزیه الأنبیاء*، ص ٢٠٣).

۹. انعام/ ١٦٤؛ الاسراء/ ١٥؛ فاطر/ ١٨؛ الزمر/ ٧ و النجم/ ٣٨.

۱۰. *صحیح البخاری*، ج ٥، ص ٩.

خدا ابوعبدالرحمان (یعنی ابن‌عمر) را بیامرزد که دروغ نگفته، اما خطا کرده است. پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) بر زنی یهودی گذشت که برایش گریه می‌کردند، پس فرمود: «آنان می‌گریند، در حالی که او در قبرش عذاب می‌شود.»

مثال چهارم: ابوهریره از پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) نقل کرده است:

وَلَدُ الزِّنا شَرُّ الثَّلاثَة.[12]

زنازاده بدترینِ سه نفر است.

این حدیث نیز همان اشکال حدیث پیشین را دارد؛ زیرا فرزند متولدشده از زنا تقصیری ندارد که او را بدتر از پدر و مادر گناهکارش بدانیم؛ به ویژه اگر بپذیریم که زنازاده می‌تواند راه صلاح در پیش گیرد و مانند دیگر مؤمنان شود. این حدیث نیز به عایشه گفته شده و او سبب صدور حدیث را چنین بیان کرده است:

إنَّما كانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُنافِقينَ يُؤذِی رَسولَ اللهِ (صلّی الله علیه و آله)، فَقالَ: «مَنْ يُعْذِرُني مِنْ فُلانٍ؟» قيلَ: يا رَسولَ اللهِ! مَعَ ما بِهِ، وَلَدُ زِناً. فَقالَ رسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله): «هُوَ وَاللهِ شَرُّ الثَّلاثَة.»[13]

مردی از منافقان پیامبر خدا را آزار می‌داد. پیامبر فرمود: «چه کسی مرا از دست فلانی آسوده می‌کند؟» گفته شد: ای پیامبر خدا! افزون بر این آزاررسانی، زنازاده هم هست. فرمود: «به خدا سوگند او از پدر و مادر زناکارش بدتر است.»

نقل دیگری این شخص را ابوغرّة جُمَحی دانسته است.[14] روایتهای دیگری نیز در دست داریم که بیانگر همین سبب ورود است[15] و با توجه به آنها نیازی به توجیه و تأویل حدیث نداریم.[16]

مثال پنجم: از ابوهریره نقل شده که پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) فرمود:

لَأنْ أُمَتَّعَ بِسَوْطٍ في سَبيلِ اللهِ أحَبُّ إلَيَّ مِنْ أنْ أُعْتِقَ وَلَدَ الزِّنا.[17]

اگر در راه خدا تازیانه بخورم، برایم دوست‌داشتنی‌تر است از آنکه زنازاده را آزاد کنم.

به عایشه خبر رسید که ابوهریره از پیامبر خدا چنین نقل کرده است، گفت:

لَمّا أنْزَلَتْ ﴿فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَ ما أدْرٰيكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ قيلَ: يا رسولَ اللهِ! ما عِنْدَنا ما نُعْتِقُ، إلاّ أنَّ أحَدَنا لَهُ جارِيَةٌ سَوْداءُ تَخْدِمُهُ وَ تَسْعىٰ عَلَيْهِ، فَلَوْ أمَرْناهُنَّ فَزَنَيْنَ فَجِئْنَ بِأوْلادٍ فَأعْتَقْناهُمْ. فَقالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله): «لَأنْ أُمَتَّعَ بِسَوْطٍ في سَبيلِ اللهِ أحَبُّ إلَيَّ مِنْ أنْ آمُرَ بِالزِّنا ثُمَّ أُعْتِقَ الْوَلَدَ.»[18]

---

۱۱. *معرفة علوم الحدیث*، ص ۸۸؛ *مسند ابن‌حنبل*، ج ٦، ص ۱۰۷؛ ر.ک: *عدّة الأصول*، ج ۱، ص ۹۵.

۱۲. *المستدرک علی الصحیحین*، ج ۲، ص ۲۱۵؛ *السنن الکبری*، ج ۱۰، ص ۵۷؛ *الإمامة و التبصره*، ص ۱۷۷.

۱۳. ر.ک: *المستدرک علی الصحیحین*، ج ۲، ص ۲۱۵.

١٤. *المهذّب البارع*، ج ٤، ص ۵۳۱.

۱۵. *السنن الکبری*، ج ۱۰، ص ۵۹. در این روایت این شخص مجهول را قاتل مادرش می‌داند.

١٦. *فیض القدیر*، ج ٦، ص ٤۷۲؛ *عون المعبود*، ج ۱۰، ص ۳۵۹؛ *مجمع الزوائد*، ج ٦، ص ۲۵۷؛ *السنن الکبری*، ج ۱۰، ص ۵۸ و ۵۹؛ *معاني الأخبار*، ص ٤۱۲، ح ۱۰۳؛ *عدّة الأصول*، ج ۱، ص ۹۵؛ *المعتبر*، ج ۲، ص ٤۳۵.

۱۷. *المستدرک علی الصحیحین*، ج ۲، ص ۲۱٤؛ *المستدرک حاکم*، ج ۲، ص ۲۱۵.

۱۸. *المستدرک حاکم*، ج ۲، ص ۲۱۵. برای آگاهی بیشتر از سبب ورود حدیث در حوزهٔ احادیث اهل سنّت ر.ک: *اللمع في أسباب*

چون آیهٔ ﴿فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَ ما أدْرٰيک مَا الْعَقَبَةُ﴾ نازل شد، [که در آن به آزادسازی بردگان سفارش شده است] به پیامبر خدا گفته شد: ما مالی نداریم که با آن برده‌ای را آزاد سازیم، جز آنکه برخی از ما کنیزانی سیاه‌چرده دارند که خدمتکار ما هستند و کارهای ما را انجام می‌دهند. [آیا] می‌توانیم به آنان فرمان دهیم که زنا دهند و بچه‌های خود را بیاورند و ما آنها را آزاد کنیم؟! پس پیامبر خدا فرمود: «اگر در راه خدا تازیانه بخورم، برایم دوست‌داشتنی‌تر است که به زنا فرمان دهم و سپس فرزند زنازاده را آزاد سازم.»

این سبب ورود نیز به روشنی نشان می‌دهد که حدیث، مانع عموم و فراگیری دلیل استحباب آزاد کردن بردگان نسبت به حرامزادگان نیست. این سبب ورود همچنین می‌گوید: دلیل استحباب آزادسازی بردگان چنین پیامی ندارد که ما از راه اشتباه و با ارتکاب حرام، بردگانی به وجود آوریم و سپس آنان را آزاد کنیم.

ه) چگونگی تأثیر اسباب ورود حدیث

از بررسی مثالها چنین نتیجه می‌گیریم که تأثیر بیشتر اسباب ورود حدیث از آن روست که ما سخنان معصومان را همواره به شکل قضیهٔ حقیقیه، یعنی گزاره‌های قانونی، عمومی و تعمیم‌پذیر می‌دانیم، حال آنکه تعداد قابل اعتنایی از آنها سخنانی دربارهٔ یک واقعهٔ خاص و شخصی و به اصطلاح منطقیان، قضیهٔ خارجیه بوده است. فقیهان بزرگ ما گاه به این نکته با اصطلاح **قضيةٌ في واقعه** تذکر داده‌اند.

توضیح مطلب آنکه بیشتر احادیث، احکام کلی، فراگیر و دائمی را بیان می‌کنند؛ از این رو در نخستین برخورد با هر حدیث، معنایی عمومی و دائمی به ذهن می‌آید، غافل از آنکه فقط تعداد اندکی از احادیث برای فرد خاص یا وضعیت و موقعیت مخصوصی صادر شده است و مانند احادیث دیگر، فراگیری و شمول ندارند. این احادیث اگرچه تعدادشان بسیار کم است، اما وجود دارند، ولی مانند دیگر احادیث، ناظر به همهٔ موضوعات و افراد تحت پوشش خود نیستند، یعنی به طبیعت و حقیقت موضوع مرتبط نیستند و مانند آنچه در مثالها گذشت، فقط یک فرد از آن حقیقت را مصداق حکم خود قرار داده‌اند. نمونهٔ «أفْطَرَ الْحاجِمُ وَ الْمَحْجومُ» به خوبی نشان می‌دهد که شکستن روزه برای حقیقت حجامت و همهٔ افراد آن نیست، بلکه فقط برای یک حجامت‌کنندهٔ در خارج است و آن هم نه به سبب کار حجامت او. به دیگر سخن، آوردن **حجامت** فقط برای اشاره کردن و مشخص کردن موضوع سخن بوده است و نه آنکه حجامت دخالتی در حکم داشته باشد.

اسباب ورود حدیث این دخالت و عدم دخالت را مشخص می‌کنند و با مشخص کردن سبب بیان و صدور حکم، مانع گسترش آن نسبت به سایر افراد و مصداقهای دیگر می‌شوند؛ همچنین در برخی موارد و به ویژه در احکام تقیّه‌ای، حقیقی بودن حکم را منتفی و با ارائهٔ فضای حاکم بر سخن، هدف اصلی بیان حکم را روشن می‌سازند.

الحدیث، عبدالرحمان سیوطی (م ۹۱۱ ه‍)، دار الفکر، ۱٤۱٦ ه‍؛ مجموعهٔ *مقالات حدیث‌پژوهی*، دفتر سوم: فقه الحدیث، ص ۳۳٦ ـ ۲۸۱؛ *کیف نتعامل مع السنّه*، یوسف قرضاوی، لبنان، دار الوفاء، ۱٤۱۱ ه‍ ص ۱۲۷ ـ ۱۲۵؛ *البیان و التعریف فـي أسـباب ورود الحدیث الشریف*، سید شریف ابراهیم بن محمد، مشهور به ابن‌حمزه، تحقیق حسین عبدالمجید هاشم، الازهر.

چکیده

۱ـ اسباب ورود حدیث (مانند شأن نزول قرآن) قرینه‌هایی هستند که ما را در فهم درست حدیث و درک مقصود اصلی گوینده یاری می‌کنند.

۲ـ سبب ورود یعنی زمینهٔ پیدایش حدیث، که سخن معصوم بر آن ناظر است و اعمّ از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و شامل حالتهای راوی و پرسشهای آشکار و نهان مخاطب و دیگر قرینه‌هاست.

۳ـ با توجه به اسباب ورود حدیث در دورهٔ شکوفایی، دوران امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) اهمیّت بیشتری دارد. زیرا در این دوره، فتاوی فقیهان و عقاید متکلمان بسیاری عرضه شده بود و امامان به‌گونه‌ای مستقیم یا به وسیلهٔ شاگردان خود، به نقد و بررسی آنها پرداخته یا ناچار از همراهی با آنان و تقیّه بوده‌اند.

٤ـ قرینه‌های مقامی و تأثیرگذار به طور کامل نقل نشده‌اند و دانش‌پژوهان برای دست‌یابی به آنها ناگزیر از مراجعه به کتب گوناگون فقهی، تاریخی، تفسیری و عقیدتی هستند.

۵ـ رکن بنیادین شیوهٔ بازیابی این قرینه‌ها در حوزهٔ حدیث و تفسیر، همان شیوهٔ بازیابی خانوادهٔ حدیث است، که در درس بعد خواهد آمد.

٦ـ توجه به اسباب ورود حدیث مانع از تعمیمهای نادرست در احادیث می‌شود و احکام فقهی و برداشتهای فکری را تصحیح و حقیقی می‌نماید.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مبانی فهمِ حدیث

جلسهٔ یازدهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ یازدهم
تشکیل خانوادهٔ حدیث (۱)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

✓ با مفهوم خانوادهٔ حدیث آشنا شود؛

✓ به ضرورت تشکیل خانوادهٔ حدیث پی ببرد.

الف) مفهوم خانوادهٔ حدیث

قرینه‌های منفصل بیشتر از نوع کلام‌اند و مهم‌ترین آنها، احادیثی است که با روایت اصلی که در صدد فهم آن هستیم ارتباط دارند؛ خواه از همان معصوم گویندهٔ حدیث اصلی صادر شده باشد یا از امامی دیگر؛ زیرا بنا بر اعتقاد کلامی شیعه، همهٔ امامان نوری واحدند و علم آنان از یک منبع تراوش کرده است. این احادیث، با حدیث اصلی رابطه‌هایی متعدد و متفاوت دارند؛ گاه مخصّص و مقیّد و مبیّن، و گاه شارح و ناسخ و معارض‌اند و مهم‌تر از همهٔ اینها، گاه با حدیث اصلی و مورد فهم ما هم‌مضمون و هم‌معنا هستند. وجه اشتراک اصلی این احادیث، نظر داشتن آنها به یک موضوع محوری است. بر این اساس، می‌توانیم احادیث هم‌مضمون و مرتبط با یکدیگر را از احادیث ناسخ و معارض جدا کرده و بر اساس یک اصطلاح نوساخته، آنها را «خانوادهٔ حدیث» بنامیم. ما در اینجا احادیث متعارض را از دایرهٔ بیرون می‌بریم. با آنکه احادیث متعارض، ارتباط تقابلی و محدودکننده و بر فهم حدیث تأثیری بسزا دارند، اما چون هم‌مضمون و مشابه نیستند، در درس «توجه به احادیث متعارض» (جلسهٔ چهاردهم)، به آنها و چگونگی تأثیرشان بر فهم متن حدیث و مقصود گویندهٔ حدیث می‌پردازیم.

بر اساس اصل هماهنگی میان سخنان ائمه (علیهم السلام) و خویشاوندی گفته‌های آنان با یکدیگر، می‌توان چنین گفت که یافتن احادیث هم‌مضمون با حدیث مورد نظر، چینش پازل‌گونهٔ قطعه‌هایی از یک تصویر نامشخص است، که با نشاندن هر قطعه در جایگاه واقعی و درست خود، به سیما و نمای نهایی تصویر نزدیک‌تر می‌شویم.

احادیث ناظر به یک موضوع، که در بسیاری از موارد به همدیگر نیز ناظرند، اجزای موضوع و مفهوم ارائه شده از سوی امامان را، که در واقع یک امر واحد بوده و در نقل راویان و نویسندگان تکه تکه شده است، در کنار هم می‌نشاند و به آنها جان می‌بخشد. هرچه تعداد این احادیث به عدد واقعی خود ـ یعنی آنچه از معصومان صادر شده، هرچند همهٔ آنها به ما نرسیده ـ نزدیک‌تر و طبقه‌بندی و کشف ارتباطات مختلف آنها نسبت به هم دقیق‌تر باشد، به نگرش حقیقی و روح معنایی نهفته در پس‌زمینهٔ احادیث نزدیک‌تر شده‌ایم.

منظور از تشکیل خانوادهٔ حدیث، یافتن احادیث مشابه، هم‌مضمون و ناظر به یک موضوع محوری و نیز فهم نسبتهای آنها با یکدیگر برای کشف این معناست.

بر این اساس، در بازیابی احادیث هم‌مضمون، یافتن احادیثی که با حدیث مورد نظر ما یکی از رابطه‌های تخصیص و تعمیم، اطلاق و تقیید، و اجمال و تبیین را دارند ضروری است. ما در تعریف این رابطه‌ها، از علم اصول فقه یاری گرفته و با آوردن چند نمونه، منظور خود را روشن‌تر کرده‌ایم. اما پیش از پرداختن به آنها، ضرورت تشکیل خانوادهٔ حدیث و روش و موضع عالمان را نسبت به این مسئله بررسی می‌کنیم.

ب) ضرورت بازیابی خانوادهٔ حدیث

۱ـ اهل‌بیت نور واحدند.

امامان ما همه نوری واحدند[۱] و سخنان آنان تصدیق‌کننده و موافق یکدیگر است[۲] و برای انتساب هر نظر به آنان، می‌باید مجموعهٔ آن ذوات مقدس را یک متکلّم به شمار آورد و همان‌گونه که دربارهٔ یک متکلّم، همهٔ سخنان او دربارهٔ یک موضوع و همهٔ پاسخهای او به یک سؤال مبنای فهم و بحث قرار می‌گیرد و هیچ‌گاه بخشی از کلام او ملاک و معیار شناخت تمام مراد او نیست، در مورد امامان معصوم (علیهم السلام) نیز این نکته به طریق اولویت جاری است؛ هم باید مجموع سخنان یک امام را دربارهٔ یک موضوع دانست و هم مجموع سخنان همهٔ ائمه را دربارهٔ آن موضوع گرد آورد. اگر مسائلی همچون تقیّه و عدم امکان اظهار نظر آزاد بسیاری از امامان در بسیاری از حالات و در پاسخ برخی از راویان را در نظر آوریم و به تفاوت سطوح فکری راویان بیندیشیم، که چگونه امامان (علیهم السلام) را در بیان حقایق محدود می‌کرده است، و یا به مسئلهٔ نقل به معنا و تفاوتهای ناخواستهٔ گزارش راویان گوناگون توجه کنیم و تقطیع و تحریف و تصحیف را به یاد آوریم، به آسانی ضرورت گرد هم آوردن احادیث هم‌موضوع و هم‌محور رخ می‌نماید. در این صورت با یافتن نخستین متن دربارهٔ یک موضوع، فهم اولیهٔ خود را از آن تمام ندانسته و آن را به امامان معصوم (علیهم السلام) نسبت نمی‌دهیم.

اهمیت بازیابی خانوادهٔ حدیث هنگامی دو چندان می‌شود که حدیث و سنّت معصومان (علیهم السلام) را مفسّر قرآن، این اساسی‌ترین منبع و متن دینی اسلام، بدانیم. در این مقام و با این نسبت، حدیث در صدد شرح مجملات قرآن و تفسیر متشابهات آن و تخصیص عمومها و تقیید اطلاقهای آن است و اگر در درون خود این مسیر را نپوید و پس از کنار هم نشستنها، یک نظر واحد و نهایی را ارائه ندهد، نمی‌تواند از انجام دادن درست این مهم برآید. به دیگر سخن، ابتدا باید همهٔ احادیث ناظر به آیات قرآن را همسو و همخوان نمود و سپس با برآیند و حاصل برآمده از مجموع آنها، به ارتباطشان با قرآن پرداخت.

همهٔ آنچه را گفتیم، این حدیث رضوی در چند جملهٔ کوتاه، بهتر و با بلاغت تمام بیان کرده است:

---

۱. در منابع روایی ما، احادیث متعددی بر این مطلب دلالت دارند. ر.ک: *کفایة الأثر*، ص ۷۱؛ *المسترشد*، ص ۶۳؛ *غیبه*، ص ۹۳، ح ۲٤؛ *مقتضب الأثر*، ص ۲٤؛ *الصراط المستقیم*، ج ۲، ص ۱٤۱؛ *کشف الغمّه*، ج ۲، ص ۸۶.

۲. *اختیار معرفة الرجال* (رجال کشی)، ج ۲، ص ٤۹۰: «إنّا عَنِ اللهِ وَ عَن رَسُولِهِ نُحَدِّثُ، وَ لا نَقُولُ: قالَ فُلانٌ وَ فُلانٌ فَیَتَناقَضُ کَلامُنا. إنَّ کَلامَ آخِرِنا مِثْلُ کَلامِ أَوَّلِنا وَ کَلامُ أَوَّلِنا مُصادِقٌ لِکَلامِ آخِرِنا».

إنّا إنْ تَحَدَّثْنا حَدَّثْنا بِمُوافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُوافَقَةِ السُّنَّة؛ إنّا عَنِ اللهِ وَ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ وَ لا نَقُولُ: قالَ فُلانٌ وَ فُلانٌ فَيَتَناقَضُ كَلامُنا. إنَّ كَلامَ آخِرِنا مِثْلُ كَلامِ أَوَّلِنا وَ كَلامُ أَوَّلِنا مُصادِقٌ لِكَلامِ آخِرِنا.[۳]

ما اگر سخن بگوییم موافق با قرآن و سنّت سخن می‌گوییم؛ ما از خدا و رسولش نقل می‌کنیم و نمی‌گوییم فلان کس و فلانی گفت تا کلام ما متناقض شود. سخن آخر ما مانند سخن اول ماست و سخن اولین ما تصدیق‌کنندهٔ سخن آخرین ماست.

۲ـ نقل به معنا

دلیل دیگری که ضرورت جستجوی احادیث هم‌خانواده را ثابت می‌کند، وجود شیوهٔ نقل به معناست؛ یعنی نقل معنا و محتوای یک خبر بدون جمود بر الفاظ و واژه‌ها. نتیجهٔ منطقی اکتفا به نقل مضمون حدیث، عدم امکان استدلال به همهٔ موارد جزئی الفاظ و هیئت است. نزد عقلا، نقل به معنا یک شیوهٔ معمول در نقل شفاهی است و در نقل کتبی نیز در موارد نقل قول غیر مستقیم به کار می‌رود. امامان ما این شیوهٔ عقلایی را امضا کردند و ضمن احادیثی چند بر آن صحّه گذاردند؛ اما با تأکید بر اینکه تفاوت واژه‌ها، تفاوت معنوی ایجاد نکند.[٤] ایشان این شیوه را در نقل احادیث خود [حداقل در غیر دعاها و نامه‌ها][٥] جایز دانستند و با این اجازه، نقل حدیث را آسان ساخته و به ترویج و همگانی شدن آن یاری رساندند.

از این رو نقل به معنا نزد عالمان شیعی یک سیرهٔ امضا شده و مقبول و به گفتهٔ آیت‌الله بروجردی امری شایع در میان راویان بوده است.[٦] ایشان در کتاب *احادیث مقلوبه* می‌گوید:

عَنْدَما تَتَبَّعْنا في تَراجِمِ الرُّواةِ عَنِ الأئِمَّةِ الْمَعْصومينَ، عَرَفْنا مِنْ حالِهِمْ أَنَّهُمْ كثيراً ما لا يَنْقُلُونَ ما يَسْمَعُونَ بِعَيْنِ أَلْفاظِهِ وَ إِنَّما يَرْوُونَ المَعانِيَ حَسَبَ ما يَتَصَوَّرُونَها وَ يَسْتَفيدُونَها بِتَصَوُّراتِهِمْ، وَ إنْ كانُوا قَدْ يَخْطَئُونَ في ذلِكَ.[٧]

چون در احوال راویان روایات امامان معصوم (علیهم السلام) می‌نگریم، درمی‌یابیم که در موارد بسیاری، عین الفاظ آنچه را شنیده‌اند نقل نمی‌کنند، بلکه معنای آنچه را دریافته‌اند و به ذهن خویش سپرده‌اند بازگو می‌کنند، اگرچه گاه در این میان دچار خطا هم می‌شوند.

عالمان شیعی گاه پیدایش اختلاف اخبار را از این ناحیه دانسته و با توجه دادن به این شیوهٔ رایج، تعارض اخبار را حل می‌کردند.[٨]

---

۳. همان، رقم ٤٠١.

٤. ر.ک: *الکافی*، ج ۱، ص ٥۱ و *بحار الأنوار*، ج ۲، ص ١٦١؛ *کنز العمال*، ج ۱۰، ص ۲۳۰ و ۲۳٦. نیز ر.ک: *علوم حدیث*، ش ۲، ص ۳۹: «نقل به معنا»، مهدی مهریزی.

٥. ر.ک: *علوم حدیث*، ش ۲۱، ص ۳۰: «درنگی در واژهٔ **تَنَقَّبَتْ** در زیارت عاشورا»، محمد جواد شبیری.

٦. ایشان حدیث دوازدهم و پانزدهم باب پانزدهم از **أبواب صلاة مسافر** جلد پانزدهم *وسائل الشیعه* را یک حدیث می‌داند و آن را دربارهٔ روایات علی بن یقطین در معنای وطن شرعی تکرار می‌کند (*البدر الزاهر*، ص ۱۸۳) و سپس می‌گوید: «اَلنَّقْلُ بِالْمَعْنىٰ كانَ أَمْراً شائِعاً بَيْنَ الرُّواةِ» (همان، ص ۱۸٥).

۷. *احادیث مقلوبه*، ص ۳۱. نیز ر.ک: *مرآة العقول*، ج ۱، ص ۱۷٥.

بی‌توجهی به این نکته، گاه ما را در بند الفاظ و واژه‌ها گرفتار می‌کند و به فهم ما از مقصود و مراد امامان آسیب می‌رساند. اما اگر وقوع این مسئله را در نقل روایات بپذیریم، چگونگی تعامل با متون حدیث تغییر می‌یابد و ضروری می‌سازد تا برای رسیدن به تمام حقیقت پراکنده شده در نقلها، به جستجوی متون مشابه، هم‌مضمون و ناظر به هم برآییم.

نکته

نکتهٔ گفتنی در اینجا، تفاوت این شیوه با بحث تحریف و تصحیف است. اگرچه هر دو در فهم حدیث تأثیر دارند و ما را به کاویدن متون وامی‌دارند، اما بحث پیشین، در صدد توجه دادن به اختلاف شکل واژه‌ها و ترکیب صوری آنها بود و این بحث می‌گوید که ممکن است واژه‌های دو متن با هم متفاوت ولی در معنا یکسان باشند، یا حداقل در یک حوزهٔ معنایی محدود، همپوشی داشته باشند. توجه به نقل به معنا به ما می‌فهماند که در قدر مشترک احادیث ناظر به هم، به یک متن و یک نصّ اکتفا نکنیم و معنای مجموع آنها را در نظر آوریم.

از این رو، به هنگام تعدد نقلهای هم‌مضمون، نمی‌توان به سادگی همهٔ متنها را با تمام جزئیات و ریزه‌کاریها و الفاظ آن درست و حجّت دانست، همان‌طور که نمی‌توان همهٔ آنها را نامعتبر دانست، بلکه باید میان تفاوت و تعارض تفصیل داد. این فرق بدین معناست که همهٔ نقلهای هم‌مضمون در صورت متعارض نبودن با یکدیگر معتبرند و لازم نیست تنها بخش تکرار شونده و قدر مشترک آنها را معتبر و حجّت دانست و بخشهای تکرار ناشونده و ویژهٔ هر نقل را کنار نهاد؛ زیرا روا و مقبول بودن نقل به معنا، در جایی است که راوی تغییری در معنای آن ندهد و گزینش او از واژه‌ها با عنایت به متن و فهم دقیق آن باشد[9] و شیوهٔ معمول راویان نیز چنین بوده است.

شایان ذکر است که ما تخطّی از این شیوه را انکار نمی‌کنیم و امکان خطای راوی و اینکه او تنها به پندار خود همهٔ مضمون را به درستی و بدون تغییر نقل کرده باشد، نه آنکه در عالم خارج هم چنین باشد، نفی نمی‌کنیم؛ اما این احتمال خطا به وسیلهٔ اصول عقلایی نادیده گرفته می‌شود و با آن مانند سایر احتمالات دیگر در حوزه‌های گوناگون مرتبط با نقل حدیث رفتار می‌شود؛ زیرا وقوع خارجی چنین خطاهایی دربارهٔ راویان مقبول و معتبر، محتمل، اما اندک و قابل اغماض است؛ مانند احتمال درست نشنیدن و نادرست خواندن.

از این رو، بر طبق این قاعده، اگر یک نقل با قدر مشترک نقلهای دیگر همخوان نباشد، اعتبار ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که جزء غیر مشترک هر یک از نقلها به دلیل آنکه تکرار نشده ثابت نشود؛ بلکه اجزای غیر مشترک هر یک نیز اعتبار دارند و همچون هر خبر واحد دیگری، تا جایی که نقل دیگری با آن معارض نباشد حجّیت دارد، و به صرف اختلاف در بیش و کمی و یا خصوصیات غیرمؤثر در معنا از حجّیت نمی‌افتد؛ چراکه

---

۸. به عنوان مثال ر.ک: *فرائد الأصول* (رسائل شیخ انصاری)، بحث شبههٔ وجوبیهٔ تعارض النصین/ تفسیر توقیع امام زمان، بدین مضمون: «وَ الْجَوابُ في ذلِکَ حديثانِ: أمّا أحَدُهُما فَإنَّهُ إذَا انْتَقَلَ عَنْ حالَةٍ إلیٰ أخْریٰ فَعَلَيْهِ التَّكْبيرُ وَ أمَّا الْحَديثُ الآخَرُ ...».

شیخ انصاری می‌گوید: «... إلاّ أنّ جَوابَهُ (صلوات الله و سلامه علیه) بِالأخْذِ بِأحَدِ الْخَبَرَيْنِ مِنْ بابِ التَّسْليمِ يَدُلُّ عَلیٰ أنَّ الْحَديثَ الأوَّلَ نَقَلَهُ الإمامُ بِالْمَعْنیٰ وَ أرادَ شُمُولَهُ لِحالَةِ الانْتِقالِ مِنَ الْقُعُودِ إلیٰ قيامٍ بِحَيْثُ لا يَتَمَكَّنُ إرادَةُ ما عَدا هذَا الْفَرْدِ، فَأجابَ (علیه السلام) بِالتَّخْييرِ».

۹. **إنْ أصَبْتَ فيهِ فَلا بَأسَ.** (*بحار الأنوار*، ج ۲، ص ۱۶۱).

بسیار اتفاق می‌افتد که یک راوی بخشی از یک ماجرا را بازگو می‌کند و راوی دیگری ماجرا را دوست‌داشتنی می‌بیند و همهٔ آن را نقل می‌کند.

این بدان معناست که ما می‌توانیم بر بخش بزرگی از متون احادیث اصرار ورزیم و از تکرّر آنها در مجموعه‌ها و کتابهای حدیثی، به صدورشان اطمینان بیابیم و با یافتن خانوادهٔ حدیث و دیدن مجموعی روایات، نقلهای شاذ را به کنار نهیم. آری در فرض تعارض دو نقل، هر دوی آنها از حجیّت ساقط می‌شوند، ولی این مختص نقل به معنا نیست و حتی دو نقل صریح و عیناً مطابق الفاظ صادر شده از معصوم هم اگر با یکدیگر متعارض شوند، از حجیّت می‌افتند؛ زیرا اصل عقلایی عدم خطا به دلیل ترجیح بلامرجّح قابل جریان نیست.

باید بیفزاییم اگرچه تفاوت نقلها گاه احادیث را به تعارض یا اجمال می‌کشاند، اما تفاوتها، حداقل در حوزهٔ حدیث شیعه، فراوان نیست[10] و بیشتر نقلها حتی با همه تفاوتهای متعدد لفظی، اختلاف معنوی مهمی با هم ندارند؛ مانند:

مِنْ حِكمَتِهِ (أيِ الْمَرْءِ الْمُؤمِنِ) عِلْمُهُ بِنَفْسِه.[11]
مِنْ حِكمَتِهِ (أيِ الْمَرْءِ الْمُؤمِنِ) مَعْرِفَتُهُ بِذاتِه.[12]
أَفْضَلُ الْحِكمَةِ مَعْرِفَةُ الإنْسانِ نَفْسَهُ وَ وُقُوفُهُ عِنْدَ قَدْرِهِ.[13]

بسیاری از احادیث *نهج البلاغه* و متون هم‌عرض آن (همچون *غرر الحکم* و *عیون الحکم و المواعظ* و سخنان امام علی (علیه السلام) در *تحف العقول*) از این گونه‌اند.

نمونهٔ دیگر برای نشان دادن نقل به معنا و کم بودن دایرهٔ اختلاف نقل، باب **مَنْ طَلَبَ عَثَراتِ المؤمنین و عَوْراتِهِم** در *الکافی* است. در این باب، احادیث یکم، سوم، ششم و هفتم هم‌مضمون‌اند و تفاوتهای اندکی با هم دارند و در معنای اصلی و مشترک، یعنی نهی از عیب‌جویی و پیگیری عیوب مؤمنان، اختلافی ندارند.[14]

نقل به معنا نزد دانشمندان اهل سنّت

در پایان می‌افزاییم که برخی از دانشمندان اهل سنّت نیز به این مسئله پرداخته‌اند. یکی از این دانشمندان معاصر، مسفر عزم‌الله دمینی، در کتابش، *مقاییس نقد متون السّنه*، به تفصیل گراییده و چنین نتیجه گرفته

---

۱۰. این کار به نحوهٔ تحمل و نقل حدیث مربوط می‌شود. در حوزهٔ حدیث شیعه، تکیهٔ اصلی راویان، بر کتابت و قرائت نسخه‌ها بوده است نه حفظ و نقل شفاهی، تا محتاج نقل به معنا شوند.

۱۱. *بحار الأنوار*، ج ۷۵، ص ۸۱، ح ٦٦.

۱۲. *نزهة الناظر*، ص ٤٥، ح ۹.

۱۳. *غرر الحکم*، ح ۳۱۰۵.

١٤. *الکافی*، ج ۲، ص ٣٥٤. متن احادیث یادشده چنین است:

ـ زُرارَةَ عَنْ أَبِي‌جَعفَرٍ وَ أَبِي‌عَبدِاللّهِ (علیه السلام) قَالا: «أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ عَثَرَاتِهِ وَ زَلاّتِه لِيُعَنِّفَهُ بِهَا يوماً مَا».

ـ زُرارَةَ عَنْ أَبِي‌جَعفَرٍ (علیه السلام) قَالَ: «إِنَّ أَقْرَبَ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ عَثَرَاتِهِ وَ زَلاّتِه لِيُعَنِّفَهُ بِهَا يوماً ما».

ـ زُرارَةَ عَنْ أَبِي‌جَعفَرٍ (علیه السلام) قَالَ: «أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ زَلاّتِهِ لِيُعَيِّرَهُ بِها يوماً ما».

ـ ابنِ‌بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي‌عَبدِاللّهِ (علیه السلام) قَالَ: «أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللهِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ يوَاخِيَ الرَّجُلَ وَ هُوَ يحْفَظُ عَلَيْهِ زَلاّتِهِ لِيُعَيِّرَهُ بِها يوماً ما».

است که:

صحابیان بیشتر نقل به معنا می‌کردند،[15] گرچه برخی مانند عبدالله بن عمر، تغییر یک کلمه را نیز نمی‌پذیرفتند.[16] در دورهٔ متأخر هم بخاری نقل به معنا و مسلم نقل به خود لفظ می‌کرده است. پس از آن نیز جمهور علما با شرایطی، نقل به معنا را پذیرفته‌اند.[17]

دمینی از جانب قائلان به جواز، حدیث مرفوعهٔ ابن‌مسعود را می‌آورد که:

إنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ وَ قالَ لَهُ: يا رَسُولَ اللهِ! تُحَدِّثُنا بِحَديثٍ لا نَقْدِرُ أنْ نَسُوقَهُ كَما سَمِعْناهُ، فَقالَ النَّبِيُّ (صلّى الله عليه و آله): «إذا أصابَ أحَدُكُمْ الْمَعْنىٰ فَلْيُحَدِّثْ.»[18]

مردی از پیامبر پرسید: ای رسول خدا! برای ما حدیثی بیان می‌کنی، که نمی‌توانیم آن را چنان‌که شنیده‌ایم بازگو کنیم. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: اگر هر یک از شما معنا را به درستی منتقل می‌کند، پس به نقل حدیث بپردازد.

و به نقل از آنان که نپذیرفته‌اند این دو حدیث را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌آورد:

نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنّا حَديثاً فَحَفِظَهُ حَتّىٰ يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أحْفَظُ لَهُ مِنْ سامِعٍ.[19]

خداوند خرم گرداند کسی را که از ما حدیثی می‌شنود و آن را حفظ می‌کند تا به دیگری برساند، که بسا آن که حدیث به او رسیده از فرد حدیث شنیده (و بازگو کننده) حافظ‌تر است.

و رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ إلىٰ مَنْ هُوَ أفْقَهُ مِنْهُ وَ رُبَّ حامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقيهٍ.[20]

بسی حامل فقه که (فقه خود را) به سوی فقیه‌تر از خود می‌برد و بسی حامل فقه که خود فقیه نیست.

دمینی استدلال به این دو حدیث را رد می‌کند و می‌گوید:

ادا کردن هر آنچه شنیده است به ادای معنا برمی‌گردد نه ادای عین الفاظ و این معنایی عرفی و شایع است. البتّه این در صورتی است که موجب تفاوت در فهم حدیث نشود.[21]

او با این نتیجه‌گیری به نظر شیعه نزدیک شده و نقل به معنا را با همان شرط عقلایی و نقل شده از پیشوایان ما پذیرفته است.

۳ـ سیرهٔ محدّثان

بازیابی موضوعی و گرد هم آوردن احادیث هم‌مضمون، روش عمومی محدّثان و فقیهان بزرگ ما بوده و این نشان‌دهندهٔ اهمیّت تشکیل خانوادهٔ حدیث برای فهم یا تسهیل درک احادیث نزد آنان است. برقی، صاحب

---

۱۵. ر.ک: *الكفاية فی علم الروايه*، ص ۳۰۸.

۱٦. ابن‌عمر تغییر کلمهٔ **العائرة** به **الرافضة** را در حدیث «مَثَلُ الْمُنافِقِ كَمَثَلِ الشّاةِ الرّافِضَةِ (العائِرَةِ) بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ» را نمی‌پذیرفت. (ر.ک: *الكفاية فی علم الروايه*، ص ۲٦۸).

۱۷. ر.ک: سرخسی، *الأصول*، ج ۱، ص ۳۵٦؛ *الكفاية في علم الروايه*، ص ۳۰۰.

۱۸. *الكفاية في علم الروايه*، ص ۳۰۲.

۱۹. *مسند ابن‌حنبل*، ج ۱، ص ٤۳۷.

۲۰. *سنن ترمذی*، ج ٤، ص ۱٤۱؛ و بنگرید به: *الكافی*، ج ۱، ص ٤۰۳.

۲۱. *مقاييس نقد متون السنّه*، ص ۲۷ ـ ۱۹.

المحاسن ـ یکی از کهن‌ترین مجموعه‌های بزرگ حدیثی شیعه که تنها بخشی از آن از حوادث روزگار محفوظ مانده است ـ احادیث کتاب خود را به صورت موضوعی دسته‌بندی و تدوین کرده است. پیش از او نیز برخی از صاحبان اصول اربعمئه (مانند حریز بن عبدالله) اصلهای خود را چنین سامان داده‌اند، همان‌گونه که در نقل احادیث به وسیلهٔ راویان جامع‌نگار (همچون ابن ابی‌عمیر، یونس بن عبدالرحمان، حسین بن سعید اهوازی و علی بن مهزیار) شاهد هستیم.

محمد بن یعقوب کلینی در *الکافی*، محمد بن حسن صفّار در *بصائر الدرجات*، شیخ صدوق در *من لا یحضره الفقیه* و شیخ طوسی در بسیاری از کتابهای خود، همین روش را پی گرفته‌اند. آنان به جای روش مسندنویسی، که احادیث یک راوی (نه یک موضوع) را در کنار هم قرار می‌دهد، روش تبویب موضوعی را برگزیدند، با آنکه روش مسندی کهن‌تر و ساده‌تر بود. آنان این اصل روشن و عمومی را می‌دانستند که احادیث به هم ناظرند و در صورتی که به یک موضوع اشاره داشته باشند و یک نقطه را نشانه روند، باید در کنار هم مطالعه و بررسی شوند. این روش، حتی در میان اهل سنّت که مسندهای متعددی داشتند، جای خود را گشود و صحاح ستّه بر اساس تبویب موضوعی شکل گرفتند.

این دسته‌بندیهای موضوعی، چه به صورت ابواب فقهی و چه به صورت اخلاق و تاریخ و سیره، ورزیدگی محدّث را نشان می‌دهد و به خواننده می‌فهماند که مؤلف تا چه حد توانسته است مفهوم حقیقی و منظور نهایی گوینده یا گویندگانِ چند حدیثِ گرد آمده در یک باب را به درستی دریابد.

برخی از محدّثان بزرگ، این مفهوم و نتیجهٔ به دست آمده از چندین روایت هم‌محور را عنوان همان باب قرار داده و بدین‌گونه برداشت خود را ارائه کرده‌اند. بارزترین این اشخاص، شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰٤ ه) است که کاری سترگ را در کتاب *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعه* به انجام رساند. او به واقع، هم در مرحلهٔ اخذ و بازیابی احادیث و هم در مرحلهٔ گزینش و چینش و ارائهٔ احادیث، روش موضوعی را برگزید. شیخ حرّ در مبدأ و نقطهٔ حرکت اخذ حدیث، موضوعات فقهی را محور قرار می‌دهد و احادیث ناظر به آن مسئلهٔ فقهی را می‌یابد و پس از بازیابی، به تدوین آنها می‌پردازد و هر دسته از احادیث ناظر به یک مسئله را در یک باب جا می‌دهد. پیش از او، محمد محسن فیض کاشانی در *الوافی* همین شیوه را در جمع و شرح کتب اربعه پیموده و پس از وی نیز، علامهٔ مجلسی سایر احادیث شیعه را چنین سامان داده است.

در دوران معاصر نیز، آیت‌الله بروجردی با کنار هم نهادن دو مجموعهٔ بزرگ روایی *وسائل الشیعه* و *مستدرک الوسائل* و افزودن آیات و روایاتی دیگر، این روش پسندیده را ادامه داد و *جامع الأحادیث* را سامان بخشید و کار استنباط فقیهان را صحیح‌تر و آسان‌تر نمود. برخی از بزرگان معاصر، همچون آیت‌الله شبیری زنجانی، این شیوهٔ سلف را پاس داشته‌اند و معتقدند که حتی احادیث ضعیف پیرامون یک موضوع را نیز باید گرد آورد و در کنار احادیث صحیح نهاد و به صورت یک مجموعهٔ واحد به آنها نگریست، تا مراد کاربرد واژه‌های کلیدی به کار رفته در احادیث صحیح و نیز تعریضها و ناظر بودن هر حدیث به دیگری روشن شود.

ما معتقدیم که می‌باید احادیث دیگر فرقه‌ها و نحله‌های شیعی و غیر شیعی را نیز بیابیم، تا اشاره‌های عیان و نهان احادیث، معاریض کلام ائمه (علیهم السلام) و برخی از رویارویی‌های احتمالی با دیگر اندیشه‌ها مشخص و روشن شود.

عالمان فقه و اصول نیز به این مسئله پرداخته‌اند و در جای جایِ علم اصول مانند **تخصیص**، **تبیین** و **تأخیر بیان از وقت حاجت**، به این نکته توجه داده‌اند که جستجو باید تا سر حدّ امکان، عامّ و تامّ باشد و حتی قرینه‌های کلامی صادر شده از امامان دیگر را باید یافت.[22]

ما با وجود در دست داشتن شواهد متعدد از فقه و اصول، وارد این بحث نمی‌شویم و علاقه‌مندان را به کتب اصول ارجاع می‌دهیم.

در میان حدیث‌شناسان معاصر، آیت‌الله استادی این کار را به تفسیر موضوعی قرآن، که کاری مقبول و پذیرفته‌شده است، تشبیه کرده و سابقهٔ آن را به علامهٔ مجلسی در *بحار الأنوار* بازگردانده و افزوده است:

> تأکید اصلی بر موضوعی کردن است، یعنی بهره‌گیری از روایات، در گروِ جمع شدن احادیث یک موضوع ... .[23]

در میان عالمان اهل سنّت نیز کسانی مثل دکتر یوسف قرضاوی به این موضوع پرداخته‌اند.[24]

چکیده

۱ـ قرینه‌های منفصل کلامی، که بیشتر احادیث مشابه و مرتبط‌اند، در کنار حدیث مورد بررسی، خانوادهٔ حدیث را تشکیل می‌دهند.

۲ـ میان احادیث هم‌خانواده، رابطه‌های متعددی (مانند تخصیص، تقیید و تبیین) برقرار است و گاه نیز همگی کاملاً هم‌مضمون، ولی بر یک موضوع ناظرند.

۳ـ تشکیل خانوادهٔ حدیث، یعنی یافتن این احادیث و فهم نسبتهای آنها با همدیگر، برای فهم مقصود اصلی گویندهٔ حدیث.

٤ـ زمینهٔ ضرورت جستجو از قرائن و تشکیل خانوادهٔ حدیث از دو نکته ناشی می‌شود: اول، هماهنگی کامل میان ائمه (علیهم السلام) که نتیجهٔ آن، عدم پذیرش اختلاف میان احادیث آنان است و دوم، وجود نقلهای متفاوت و رواج شیوهٔ نقل معنوی در کنار نقل لفظی.

٥ـ جستجوی احادیث هم‌خانواده سیرهٔ محدّثان نیز هست و از این رو، کتابهای حدیثی شیعه بیشتر به شیوهٔ موضوعی (نه مسندی) تدوین شده است. نمونهٔ مشابه این شیوه، تفسیر موضوعی قرآن در سدهٔ اخیر است.

٦ـ در تشکیل خانوادهٔ حدیث، قدر متیقّن نقلهای گونه‌گون از میان نقلهای معنوی و گاه تصحیف شده و نادرست، یافته و معتبر می‌شود و بخشهای متفاوت هر نقل، تنها به شرط عدم تعارض، اعتبار می‌یابند.

---

۲۲. برای آگاهی بیشتر از این اصطلاحها و برخی نمونه‌ها، رجوع کنید به: *عدّة الأصول*، ج ۱، ص ۵۲ ــ ۵۰ و ٤۰۳ و ج ۲، ص ٤۱۷. نیز ر.ک: *فرائد الأصول*، ج ۳، ص ٦۸ (دربارهٔ فهم معنای نقض یقین به قرینهٔ مجموع روایات).

۲۳. *علوم حدیث*، ش ۱۱، ص ۱۸ و ۱۹: مصاحبه با آیت‌الله استادی.

۲٤. علاقه‌مندان را به کتاب وی: *المدخل لدراسة الحدیث النبوی* (ص ۱۲۸) ارجاع می‌دهیم.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فَهمِ حَدیث

جلسهٔ دوازدهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرَّحمٰن الرَّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ دوازدهم
تشکیل خانوادهٔ حدیث (۲)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ با فوائد تشکیل خانوادهٔ حدیث آشنا شود؛
- ✓ برخی از کاربردهای عملی تشکیل خانوادهٔ حدیث را بشناسد.

ج) فواید بازیابی خانوادهٔ حدیث

فایدهٔ مهم و اصلی بازیابی خانوادهٔ حدیث، علاوه بر فهم دقیق حدیث، روشن شدن حکم نهایی است؛ چه این حکم فقهی باشد، چه اخلاقی. به عبارت دیگر، می‌توان پس از جستجوی کامل و یافتن همهٔ احادیث عامّ و مطلق و مخصّص و مقیّد و ...، به حاصل جمع و آنچه از کنار هم نهادن همهٔ احادیث مرتبط برمی‌آید حکم داد و آن را حجّت دانست و جز در این صورت، حکم نسبت داده شده به دین و معصومان (علیهم السلام) احتمال خطای فراوان دارد و حجّت نیست.

ما در گفتگوهای روزمرهٔ خود نیز چنین شیوه‌ای داریم، یعنی چه در جایگاه متکلم و چه در مقام مخاطب، به نخستین لفظ عامّ یا مطلق احتجاج نمی‌کنیم و آن را حجّت قرار نمی‌دهیم و با وجود گستردگی و شمول معنایی یک واژه، گاه آن را محدود می‌کنیم و با افزودن صفت و شرط و استثنا، از گسترهٔ آن می‌کاهیم یا در جایی دیگر، به خروج برخی مصداقها و افراد و گروهها از آن لفظ عام یا مطلق تصریح می‌کنیم.

گاه مخاطب از گوینده سؤال می‌کند و متکلم در پاسخ به او قیودی بر سخن خود می‌افزاید و گاه پیش از پرسش او، قرینه‌هایی را همراه سخن می‌آورد تا مراد و مقصود نهایی را به طور کامل برساند. در برخی مواقع نیز، از مخاطب می‌خواهد که به دیگر گفته‌هایش، چه آنچه را پیش‌تر گفته و چه آنچه را پس از این می‌گوید، توجه کند و آنها را با این سخن درآمیزد تا منظور او روشن شود. نحوهٔ گفتگو و تعامل زبانی امامان معصوم (علیهم السلام)، با شیوهٔ رایج چندان تفاوت ندارد و آنان روشهای معمول و متعارف را تأیید کرده و به کار برده‌اند. عالمان علم اصول فقه، ارتباطهای میان سخنان را تعریف کرده و برشمرده‌اند و بحثهایی را با عناوین عام و خاص و ... سامان داده‌اند که ما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱ـ تخصیص حکم

عموم در اصطلاح، یعنی فراگیری معنا نسبت به همهٔ مصداقهای واژه و به عبارت دیگر، تحقق فراگیری واژه

در جایی که قابلیت این فراگیری را دارد و عام، همان واژهٔ دلالت‌کننده بر معنا و فراگیر بودن آن است.[1]

خاص در اصطلاح، عبارت از دلیلی است که در برابر دلیلی فراگیرتر (اعم) از خود قرار می‌گیرد و این اعمّیّت مطلق است نه من وجه، به‌گونه‌ای که معمولاً این دلیل از آن دلیلِ عام، دلالت قوی‌تری دارد و موجب می‌شود تا از حکم آن دلیل عام دست کشیم و بدان عمل نکنیم.[2]

به عبارت دیگر عام و خاص دو مفهوم نسبی‌اند و در مقابلهٔ با هم معنا پیدا می‌کنند. اصولیان تقسیمات متعددی برای عام برشمرده‌اند؛ همچون عموم بدلی، استغراقی و مجموعی و الفاظ مختص هر یک را ذکر کرده‌اند، همان‌گونه که تقسیمات دیگری را برای خاص بیان نموده‌اند، مانند مخصّص لفظی و لبّی.[3]

این مباحث در علم اصول فقه مطرح شده است و از این رو تنها با ذکر مثال، بحث را به پایان می‌بریم.

احادیث متعددی هماهنگ با قرآن، اسراف را کاری ناپسند و مذموم دانسته‌اند، که از جملهٔ آنهاست: «اَلإسْرافُ یُفْنِي الْجَزیلَ؛[4] اسراف، [مال] زیاد را نابود می‌کند» و «أقْبَحُ الْبَذْلِ السَّرَفُ؛[5] بدترین ریخت و پاش اسراف است». اما برخی احادیث نیز آن را تحدید و تعریف کرده‌اند که می‌توان آنها را مخصّص یا مقیّد دانست؛ مانند: «اَلإسْرافُ مَذْمُومٌ في کُلِّ شَيْءٍ إلاّ في أفْعالِ الْبِرِّ؛[6] اسراف در هر چیزی نکوهیده است، جز در کارهای نیک» و «لَیْسَ فیما أصْلَحَ البَدَنَ إسْرافٌ؛[7] در آنچه بدن را به سامان می‌آورد، اسراف نیست».

۲ـ تقیید حکم

مطلق در لغت یعنی مرسل، رها و آنچه قید و بند ندارد و در اصطلاح، به معنای واژه‌ای است که بر یک معنای شایع، که در مصادیق متعدد سریان دارد، دلالت می‌کند.

مقیَّد نقطهٔ مقابل مطلق و به نحو تقابل عدم و ملکه است؛ یعنی واژه‌ای که شایع نیست، گرچه قابلیت این شیوع را دارد و هرگاه قید را بردارند، مطلق و شایع می‌شود.[8]

مثال اول:

اَلْعِتابُ حَیاةُ الْمَوَدَّةِ.[9]

سرزنش مایهٔ زنده ماندن دوستی است.

این حدیث به وسیلهٔ دو حدیث زیر تا حدودی مقیّد می‌شود:

کَثْرَةُ الْعِتابِ تُؤذِّنُ بِالاِرْتیابِ.[10]

---

۱. *اصطلاحات الأصول*، ص ۱۷۳.

۲. *اصطلاحات الأصول*، ص ۲۳٤.

۳. منظور از مخصّص لفظی، ورود یک لفظ دلالت‌کننده بر تخصیص است و مقصود از مخصّص لبّی، دلیلی است که نه لفظی و نقلی، بلکه عقلی است و عام، و افرادی را در بر می‌گیرد که عقلاً نمی‌توانند به عمومیت آن گردن بنهند. گاه به اجماع فقیهان، موردی خاص از تحت عموم خارج است که این نیز تخصیص لبّی است.

٤. *غرر الحکم*، ص ۳۳۵.

٥. همان، ح ۲۸۵۷.

٦. همان، ح ۱۹۳۸.

۷. *الکافی*، ج ٤، ص ٥٤، ح ۱۰ و ج ٦، ص ٤۹۹، ح ١٤ (از اسحاق بن عبدالعزیز از امام صادق (علیه السلام)).

۸. ر.ک: *اصطلاحات الأصول*، ص ۲٤٦.

۹. *غرر الحکم*، ح ۳۱۵.

زیاد سرزنش کردن، شک برمی‌انگیزد.

إیّاکَ أنْ تُکَرِّرَ الْعَتَبَ؛ فَإنَّ ذلِکَ یُغْری بِالذَّنْبِ وَ یُهَوِّنُ الْعَتَبَ.[11]

مبادا سرزنش را تکرار کنی، که این کار به گناه دامن می‌زند و سرزنش را کم‌تأثیر و کم‌منزلت می‌نماید.

مثال دوم:

إیّاکَ وَ کَثْرَةَ الْکَلامِ، فَإنَّهُ یُکْثِرُ الزَّلَلَ وَ یُورِثُ الْمَلَلَ.[12]

مبادا زیاد سخن بگویی، که لغزش را فراوان می‌کند و کسالت بر جای می‌نهد.

این حدیث نیز به وسیلهٔ دو حدیث زیر مقیّد می‌شود:

لا تُکْثِرُوا الْکَلامَ بِغَیْرِ ذِکْرِ اللهِ، فَإنَّ کَثْرَةَ الْکَلامِ بِغَیْرِ ذِکْرِ اللهِ قَسْوَةُ الْقَلْبِ.[13]

به جز ذکر خدا زیاد سخن نگویید، که سخن فراوان به جز ذکر خدا، مایهٔ قساوت قلب است.

لا تُکْثِرُوا الْکَلامَ في غَیْرِ ذِکْرِ اللهِ؛ فَإنَّ الَّذینَ یُکْثِرُونَ الْکَلامَ في غَیْرِ ذِکْرِ اللهِ، قاسِیَةٌ قُلُوبُهُمْ وَ لکِنْ لا یَعْلَمُونَ.[14]

به جز ذکر خدا سخن زیاد مگویید، که پرگویان در غیر ذکر خدا، دلهایشان سخت است، اما خود نمی‌دانند.

این دو حدیث می‌فهماند که نکوهش سخن فراوان شامل ذکر نمی‌شود.

مثال سوم:

ثَمَرَةُ الْعَقْلِ مُداراةُ النّاسِ.[15]

ثمرهٔ عقل مدارای با مردم است.

عُنْوانُ الْعَقْلِ مُداراةُ النّاسِ.[16]

سرلوحهٔ عقل مدارای با مردم است.

هر دو حدیث مطلق‌اند و به وسیلهٔ حدیث «رَأسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الدّینِ مُداراةُ النّاسِ في غَیْرِ تَرْکِ حَقٍّ؛[17] رأس عقل پس از دینداری، مدارای با مردم است، بدون آنکه به ترک حق بیانجامد»، به مدارای حق‌مدارانه مقیّد می‌شود.

مثال چهارم: از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است:

لِکُلِّ نَبِیٍّ شَفاعَةٌ وَ إنّي خَبَأتُ شَفاعَتي لأهْلِ الْکَبائِرِ مِنْ أُمَّتي یَوْمَ الْقیامَةِ.[18]

---

۱۰. همان، ح ۷۱۱۱.

۱۱. همان، ح ۳۷٤۸.

۱۲. همان، ح ۲٦۸۰.

۱۳. *سنن الترمذی*، ج ٤، ص ۳۲، ح ۲۵۲۳؛ *الأمالی*، طوسی، ص ۳، ح ۱ (از ابن‌عمر از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله)).

۱٤. *الکافی*، ج ۲، ص ۱۱٤، ح ۱۱ (از عمرو بن جمیع از امام صادق (علیه السلام) که فرمود: مسیح (علیه السلام) گفته است: ...).

۱۵. *غرر الحکم*، ح ٤٦۲۹.

۱٦. همان، ح ٦۳۲۱.

۱۷. *تحف العقول*، ص ٤۲؛ *العقل و الجهل فی الکتاب و السنّه*، ح ۷٦۷.

۱۸. *الأمالی*، طوسی، ص ۳۸۰، ح ۸۱۵.

هر پیامبری شفاعتی دارد و من شفاعتم را برای مرتکبان گناه کبیره از امتم در روز قیامت اندوخته‌ام.

نیز در حدیث دیگری از ایشان آمده است:

شَفاعَتي لأَهْلِ الْكَبائِرِ مِنْ أُمَّتي.[19]

شفاعت من برای مرتکبان گناه کبیره از امتم است.

این دو روایت، به وسیلهٔ روایت زیر مقیّد می‌شوند:

وَ أَمّا شَفاعَتي فَفي أَصْحابِ الْكبائِرِ ما خَلا أَهْلَ الشِّرْک وَ الظُّلْمِ.[20]

و اما شفاعتم برای مرتکبان گناه کبیره است، به جز مشرکان و ستمکاران.

مثالی دیگر

این مثالها به خوبی روشن می‌کند که بازیابی و کنار هم نهادن احادیث مرتبط و مشابه تا چه حد در روشن شدن مقصود اصلی مؤثر است. حدیث‌شناسان اهل سنّت نیز به این مسئله توجه داشته‌اند و از جمله دکتر یوسف قرضاوی در کتاب *المدخل لدراسة السّنة النبویّه* بابی را به نام **جمعُ الأحادیث الواردة في موضوع واحد** گشوده که ناظر به همین موضوع است.[21]

قرضاوی احادیث مشابه متعددی را در آنجا می‌آورد، مانند روایت ابوهریره از پیامبر (صلی الله علیه و آله):

ما أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزارِ فَهُوَ فِي النّارِ.[22]

هرچه که از پیراهن پایین‌تر از مچ پا بیاید در آتش است.

و نیز این حدیث از پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) و به همان مضمون که نسائی در *سنن* خود آورده است:

ما تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الأَزارِ فَفِي النّارِ.[23]

مشخص است که در اینجا، مقصود پای شخص پوشندهٔ این لباس است و بودن این قسمت از لباس در جهنم کنایه است وگرنه لباس گناهی ندارد که در جهنم سوزانده شود.

وی این حدیث را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و به نقل از ابوذر نقل کرده است که:

ثَلاثَةٌ لا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقيامَةِ: اَلْمَنّانُ الَّذی لا يُعْطي شَيْئاً إلاّ مِنَّةً وَ الْمُنْفِقُ سِلْعَتَهُ بِالْحِلْفِ الْكاذِبِ وَ الْمُسْبِلُ إِزارَهُ.[24]

خداوند با سه کس در روز قیامت سخن نمی‌گوید: منّان، یعنی کسی که جز با منّت نبخشد و فروشنده‌ای که کالای خود را با سوگند دروغ بفروشد و آنکه پایین لباس خود را رها کند [و درازتر از حدّ معمول باشد].

۱۹. *کنز العمّال*، ج ۱٤، ص ۳۹۸، ح ۳۹۰۵۵.
۲۰. *الخصال*، ص ۳۵۵، ح ۳٦.
۲۱. *المدخل لدراسة السّنة النبویه*، ص ۱۲۸.
۲۲. صحیح *البخاری*، ج ۷، ص ۳٤.
۲۳. *السنن الکبری*، ج ۵، ص ٤۸۹، ح ۹۷۰٦.
۲٤. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۷۱.

او در پی این روایت آورده است: اما کسی که همچون نووی و ابن‌حجر همهٔ احادیث واردشده در این موضوع را مطالعه کند، می‌فهمد که این اطلاق با **خُیَلاء** قید خورده است؛ یعنی کسی که به قصد تکبّر چنین کند، مستحق چنان عقوبتی خواهد بود. اینک احادیث مقیِّد این حدیث:

بخاری در باب «مَنْ جَرَّ إزارَهُ مِنْ غَیْرِ خُیَلاءَ» در روایتی به نقل از عبدالله بن عمر چنین آورده است:

> قالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله): «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُیَلاءَ، لَمْ یَنْظُرِ اللهُ إلَیْهِ یَوْمَ الْقیامَةِ». فَقالَ أبوبَکرٍ: یا رَسولَ الله! إنَّ أحَدَ شَقَّيْ إزاري یَسْتَرْخِي، إلاّ أنْ أتَعاهَدَ ذلِکَ مِنْهُ! فَقالَ النَّبِيُّ: «لَسْتَ مِمَّنْ یَصْنَعُهُ خُیَلاءَ.»[25]
>
> پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس لباسش را از روی تکبّر بر زمین کشد، خداوند روز قیامت به او ننگرد. ابوبکر گفت: یکی از دو سوی لباس من آویزان است و بر زمین می‌افتد، اما من مواظبم و آن را بالا می‌گیرم! پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: تو از زمرهٔ کسانی که آن را از سر تکبّر فرو می‌گذارند نیستی.

و در همین باب حدیثی دیگر را از ابوبکر آورده است که نشان‌دهندهٔ عمل پیامبر (صلی الله علیه و آله) است:

> خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَ نَحْنَ عِنْدَ النَّبِيِّ (صلّی الله علیه و آله)، فَقامَ یَجُرُّ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجِلاً، حَتّیٰ أتَی الْمَسْجِدَ.[26]
>
> خورشید غروب کرد و ما در مسجد نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) بودیم و حضرت شتابان و در حالی که لباسش را می‌کشید، به مسجد آمد.

و حدیث صریح دیگری از ابوهریره آمده که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

> لا یَنْظُرُ اللهُ إلیٰ مَنْ جَرَّ إزارَهُ خُیَلاءَ.[27]
>
> خدا به کسی که لباسش را از سر تکبّر [بر زمین یا به دنبال خود] بکشد نمی‌نگرد.

مسلم بن حجّاج نیشابوری نیز این حدیث را در کتاب خود آورده و حدیث دیگری را هم نقل کرده که از همهٔ روایات صریح‌تر است و با منحصر کردن در قصد تکبّر، نتیجه را روشن می‌دارد و مجالی برای تردید و تأویل باقی نمی‌گذارد. او این حدیث را با طرق متعددی از ابن‌عمر نقل می‌کند:

> سَمِعْتُ رَسولَ اللهِ بِأُذُنَيَّ هاتَیْنِ یَقُولُ: «مَنْ جَرَّ إزارَهُ لا یُریدُ بِذلِکَ إلاّ الْمَخیلَةَ، فَإنَّ اللهَ لا یَنْظُرُ إلَیْهِ یَوْمَ الْقیامَةِ».[28]
>
> با همین دو گوشم شنیدم که پیامبر خدا می‌فرماید: هر کس لباسش را بکشد و از این کار مقصودی جز تکبّر نداشته باشد، خداوند در روز قیامت به او نمی‌نگرد.

بی‌توجهی به مجموع روایتها موجب شده است که برخی از جمودگرایان سلفی، لباسهای عربی بسیار کوتاه و زشتی به تن کنند و با تبختر و تکبّر تمام به کسانی که لباسهای عربی معمولی می‌پوشند اعتراض کنند، غافل از اینکه با این روحیه، خود مخاطب حدیث می‌شوند و همان لباس کوتاه وسیلهٔ **مخیله** و غرور آنها می‌شود و به جای استغفار از این عمل، آن را از شعائر اسلام یا واجبات و فریضه‌های مهم و سترگ می‌دانند و

---

۲۵. صحیح *البخاری*، ج ۷، ص ۳٤.
۲٦. همان‌جا.
۲۷. همان، ص ۳۳.
۲۸. صحیح *مسلم*، ج ٦، ص ۱٤۷.

مخالفان خود را به بی‌دینی یا کم‌دینی متهم می‌سازند؛ در حالی که اگر به همهٔ احادیث مرتبط با این موضوع مراجعه کنند و برخی را به برخی دیگر بازگردانند و در پرتوِ یک نظر کامل و شامل بدان بنگرند، مقصود روشن این روایات را درمی‌یابند و از ادعاهای خود دست می‌کشند و در امری که خداوند وسعت داده است، بر مردم سخت و تنگ نمی‌گیرند.

۳ـ تبیین حکم

حدیث مجمل یا **واژهٔ مجمل** آن چیزی است که برای ما و در زمان حال روشن نیست و اگرچه پیش‌تر یا نزد گروه خاصی روشن بوده است، اکنون به سبب پیچیده شدن در میان چیزهایی، مجمل و مبهم شده است.

و **مبیّن** آن چیزی است که دلالتش بر معنای مقصود گوینده، ظاهر و روشن باشد.[۲۹]

گونه‌های مجمل فراوان است، مانند مجمل ذاتی (که حروف مقطعهٔ قرآن از آن جمله‌اند) یا واژه‌های مشترک لفظی (مانند **قُرْء**)[۳۰] و مشترک معنوی (مثل ﴿أَوْ يَعْفُوَ **الَّذى** بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ﴾[۳۱] که مراد هم می‌تواند همسر باشد و هم پدر زن). دیگر اقسام مجمل نیز هستند که جای بحث از آنها در علم اصول فقه است.

اگر همچون برخی اصولیان،[۳۲] محکم و متشابه را با مجمل و مبیّن یکی بدانیم، آن‌گاه برای ضرورت بازیابی خانوادهٔ حدیث به منظور درک مقصود اصلی گوینده، یک نصّ روایی نیز در دست داریم که امام رضا (علیه السلام) فرمود:

> إنَّ في أَخْبارِنا مُتَشابِهاً كَمُتَشابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَماً كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ، فَرُدُّوا مُتَشابِهَها إلىٰ مُحْكَمِها وَ لا تَتَّبِعُوا مُتَشابِهَها دونَ مُحْكَمِها فَتَضِلُّوا.[۳۳]
>
> روایات ما مانند قرآن محکم و متشابه دارد. متشابه آنها را به محکمشان بازگردانید و به جای محکم از متشابه پیروی مکنید، که گمراه می‌شوید.

نمونه

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

> كُلُّ كَلامٍ لا يُبْدَأُ فيهِ بِالْحَمْدِ لِلّهِ فَهُوَ أَجْذَمُ.[۳٤]
>
> هر سخنی که با حمد خدا آغاز نشود، **اجذم** خواهد بود.

اجمال **أجذم** موجب اجمال حدیث شده است، اما با مراجعه به احادیث مشابه به راحتی زدوده می‌شود.

از ابوهریره نقل شده است که پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

> كُلُّ كَلامٍ أَوْ أَمْرٍ ذي بالٍ لا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللهِ فَهُوَ أَبْتَرُ، أَوْ قالَ: أَقْطَعُ.[۳٥]
>
> هر سخن یا کار مهمی که با نام خدا آغاز نشود، دم‌بریده خواهد بود.

---

۲۹. *اصطلاحات الأصول*، ص ۲۳۳.

۳۰. به معنای پاکی و حیض.

۳۱. بقره/ ۲۳۷.

۳۲. *اصطلاحات الأصول*، ص۲۳۳.

۳۳. *عیون أخبار الرضا*، ج ۲، ص ٢٦١، ح ۳۹.

۳٤. *سنن ابی داود*، ج ۲، ص ٤٤٣، ح ٤٨٤٠.

۳٥. *مسند ابن‌حنبل*، ج ۲، ص ۳۵۹.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

كُلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبْدَأ فيه بِحَمْدِ اللهِ وِ الصَّلاةِ عَلَيَّ فَهُوَ أقْطَعُ أبْتَرُ، مَمْحُوقٌ مِنْ كُلِّ بَرَكَةٍ.[36]

هر کار مهمی که با حمد خدا و درود بر من آغاز نشود، مقطوع و نافرجام و بی‌برکت خواهد بود.

اگرچه می‌توان از طریق مراجعه به کتابهای غریب الحدیث نیز معنای **اجذم** را یافت، اما باید گفت که محتمل است آنان نیز این معنا را از طریق یافتن احادیث مشابه به دست آورده باشند، که بحث آن به عهدهٔ دانش غریب الحدیث است. گفتهٔ سید رضی مؤلف *نهج البلاغه* نیز در این زمینه مفید است. این سخن شاهدی بر یافتن معنای غریب و مقصود اصلی، از طریق گردآوری احادیث مشابه قرینه‌های متعدّد است. وی می‌گوید:

هذَا الْقَوْلُ مَجازٌ، وَ إنَّما شَبَّهَ ـ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَ السَّلامُ ـ الأمْرَ الّذى تَهُمُّ الإفاضَةُ فيهِ وَ تَمَسُّ الْحاجَةُ إلَى الْكَلامِ عَلَيْهِ، إذا لَمْ يُنْظَرْ فيهِ حَمْدُ اللهِ ـ سُبْحانَهُ وَ تَعالىٰ ـ بِالأقْطَعِ الْيَدِ، مِنْ حَيْثُ كانَ قالِصاً عَنِ السُّبُوغِ وَ ناقِصاً عَنِ الْبُلُوغِ. وَ مِمّا يُقَوّي ذلِكَ ما رَواهُ أبوهُرَيْرَةَ أيْضاً قالَ: قالَ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَ السَّلامُ: "اَلْخُطْبَةُ الَّتي لَيْسَ فيها شَهادَةٌ كَالْيَدِ الْجَذْماءِ". فَأقامَ ـ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَ السَّلامُ ـ نُقْصانَ الْخُطْبَةِ مَقامَ نُقْصانِ الْخِلْقَةِ، وَ مِمّا يُشْبِهُ هذَا الْخَبَرَ اَلْحَديثُ الآخَرُ الَّذي ذَكَرَهُ أبُوعُبَيْدِ الْقاسِمُ بْنُ سَلاّمٍ في كِتابِهِ *غَريبِ الْحَديث*، وَ هُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَ السَّلامُ: «مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللهَ سُبْحانَهُ وَ هُوَ أجْذَمُ.» قالَ: «وَ الأجْذَمُ اَلْمَقْطُوعُ الْيَدِ.»[37]

این گفته مجاز است و پیامبر (صلی الله علیه و آله) کار مهمی را که باید بدان همّت گمارد و نیاز به سخن دربارهٔ آن هست، اما در آن به حمد الهی پرداخته نمی‌شود، به انسان بی‌دست تشبیه کرده است؛ چون چنین کسی نه می‌تواند حمله برد و نه به چیزی دست یابد. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند، روایت ابوهریره از ایشان است که فرمود: خطبه‌ای که در آن، گواهی [به یگانگی خدا و رسالت من] نباشد، مانند دست قطع شده است. پس حضرت نقصان خطبه را بسان نقصان خلقت گرفته است. حدیث مشابه دیگری در دست است که ابوعبید قاسم بن سلّام آن را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) در کتابش *غریب الحدیث* نقل کرده است که فرمود: هر کس قرآن بیاموزد و سپس آن را فراموش کند، خدای سبحان را دیدار می‌کند، در حالی که **اجذم** است. ابوعبیده افزوده است: اجذم یعنی دست‌بریده.

نکته

همین شیوه، یعنی مراجعه به همهٔ احادیث مشابه برای حل مسائل دشوار در حدیث (مانند نگرش اسلام به دنیا و آخرت، ثروت و دارایی، نقصان یا کمال عقل زنان و برخی صفات الهی همچون **صمد**) کارا و سودمند

---

۳٦. *کنز العمّال*، ح ۲۵۱۰ (از رهاوی از ابوهریره).

۳۷. *المجازات النبویه*، ص ۲٤٤، ح ۱۹۷.

است.[38]

علامهٔ طباطبایی در تعلیقهٔ خود بر نخستین حدیث **باب الخیر و الشرّ** از کتاب *الکافی*، از همین روش سود جسته[39] و با ارجاع به نخستین حدیث باب قبلی،[40] دشواری آن را حل کرده و از بروز شبههٔ جبر پیشگیری نموده است. او همین شیوه را برای حلّ روایت دوم **باب الجبر و القدر** به وسیلهٔ روایت ششم همان باب به کار بسته است.[41]

گفتنی است حلّ مسائلی این‌چنین که به نظریه‌پردازی و تحلیل مسائل مختلف و مرتبط با هم نیاز دارد، لزوم مراجعه به چند دسته احادیث متناظر را مبرهن می‌سازد؛ دسته‌هایی از احادیث که هر کدام خود یک خانوادهٔ مستقل‌اند. ما مجموع این دسته‌ها را خانوادهٔ بزرگ حدیث می‌نامیم و در درس بعد به اجمال بدان اشاره خواهیم کرد.

چکیده

۱ـ یافتن و تشکیل خانوادهٔ حدیث، ما را از نسبت دادن حکم نادرست به شارع باز می‌دارد و موجب می‌شود در اولین برخورد با حدیث عام، عمومیت را از آن استنباط نکنیم و اطلاق را بدون جستجو از مقیّد حجّت نشماریم.
۲ـ فایدهٔ دیگر بازیابی خانوادهٔ احادیث تبیین روایات مجمل و مبهم است و نیز توانایی ارجاع روایات متشابه به روایات محکم و رفع شبهه از این طریق. بسیاری از فقیهان، محدّثان و مفسّران از این شیوه استفاده نموده و روایات مجمل را شرح کرده‌اند.

۳۸. مرکز تحقیقات دار الحدیث این شیوه را در تحقیق کتابهایی چون *التنمیة الاقتصادیه* و *معرفة الله في الکتاب و السّنه* به کار برده است.
۳۹. *الکافی*، ج ۱، ص ۱۵٤، ح ۱.
٤۰. همان، ص ۱۵۲.
٤۱. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۵٦ و ۱۵۸.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ سیزدهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرَّحمن الرَّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ سیزدهم
تشکیل خانوادهٔ حدیث (۲)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

✓ با شیوه‌های بازیابی خانوادهٔ حدیث آشنا شود؛

✓ فوائد تشکیل خانوادهٔ حدیث را بداند؛

✓ از مفهوم خانوادهٔ بزرگ حدیث آگاهی یابد.

الف) شیوه‌های بازیابی خانوادهٔ حدیث

دست‌یابی به احادیثی که با هم ارتباط دارند و به یک مطلب ناظرند همیشه ساده و سریع نیست، اگرچه پیشرفت علم بشری و فناوریهای جدید به ویژه در بخش رایانه، از مشکلات آن کاسته و بدان سرعت بیشتری بخشیده است. نخستین گام در این میدان، همچون هر تحقیق دیگر، خوشه‌چینی از تلاشها و دست‌رنج عالمان و محدّثان پیشین است. مراجعهٔ مستقیم به کتاب و منبع حدیث، ما را در بسیاری از موارد بـه احادیـث مشابه رهنمون می‌سازد؛[1] اما اگر منبع و کتاب مصدر حدیث ما دسته‌بندی موضوعی نداشته و یا به علت دسته‌بندی نادرست و ناموزون، قابل بهره‌برداری نباشد، باید از راههای دیگر سود جست. این راهها باید همگی و در کنار هم پیموده شود تا خانوادهٔ حدیث، به شکل هرچه کامل‌تری به دست آید.

۱ـ مراجعه به جوامع روایی و تصنیفهای موضوعی

جوامع روایی، به ویژه جوامع روایی شیعه، به روش موضوعی دسته‌بندی شده‌اند و از این رو، یافتن حدیث مورد بحث در یکی از ابواب آنها می‌تواند ما را به دسته‌ای از احادیث مشابه آنها رهنمون کند. این درست مثل یافتن حدیث در منبع اصلی و کتاب مصدر حدیث است، با این تفاوت که به علت کاوش مؤلف و گردآوری جامع و همه‌جانبهٔ او، با احادیث متعدد و از چندین منبع مختلف رو به رو می‌شویم. نمونهٔ برجسته ایـن دسـته کتـب در زمینهٔ احادیث فقهی، *وسائل الشیعه* و در زمینهٔ احادیث غیر فقهی *بحار الأنوار* است. جامعیت و دسته‌بندی زیبای این دو کتاب چنان بوده است که بهره‌بران از حدیث را از مراجعه به کتب اصلی حدیث باز داشته و حتی در قرنهای اخیر به مهجوریت کتب اربعه در میان دانش‌پژوهان انجامیده است. اگرچـه مـا بـه هـیچ روی بـه

---

۱. مانند احادیث خوردن گوشت در *المحاسن*، ج ۲، ص ۲٤۸ و معنای جعل صلوات برای پیامبر در *الکافی*، ج ۲، ص ٤۹۱.

کفایت مراجعهٔ محقق به این جوامع توصیه نمی‌کنیم و برخی از ناکامیها را در دست‌یابی به احادیث مورد نیاز یا متن درست و اصلی، نتیجهٔ همین کار می‌دانیم.

مراجعه به کتب خاص نوشته شده در زمینهٔ موضوع اصلی مورد پژوهش نیز سودمند است. به عنوان مثال، احادیث دوستی و برادری را در کتاب *مصادقة الإخوان* از شیخ صدوق و احادیث مربوط به ماههای مبارک رمضان و شعبان و رجب را در *فضائل الأشهر الثلاثه* از همو باید دید. در حوزهٔ حدیث اهل سنّت، ابن ابی‌الدنیا تألیفهای کم‌حجم و موضوعی فراوان دارد[2] و برای مراجعات معمولی و کم‌عمق در زمینهٔ احادیث اهل سنّت، مطالعهٔ *الترغیب و الترهیب* تألیف منذری و برای مراجعات کاربردی، مجموعهٔ *میزان الحکمه* توصیه می‌شود.

گاه مؤلفان این کتب ما را به بابی مشابه و منبعی اصیل و غنی در زمینهٔ بحث و تحقیق ارجاع می‌دهند و این خود سرنخی برای پیگیری گسترده‌تر مسئله است.

۲ـ استفاده از معجمهای لفظی و موضوعی

همهٔ کسانی که با معجم الفاظ قرآن کار کرده‌اند، روش استفاده از هر معجم لفظی دیگری را می‌دانند. می‌توان با یافتن محور اصلی معنای حدیث، واژهٔ آن موضوع را ریشه‌یابی کرد و سپس به دنبال حدیثهای گوناگون آن روان شد. به عنوان مثال اگر حدیث «لا خَیْرَ فی صَدیقٍ ضَنینٍ»[3] مورد بحث و بررسی ما باشد، می‌توان موضوع محوری آن را **صدیق** دانست و تحت ریشهٔ **صدق** به این حدیث در *نهج البلاغه* دست یافت: «لا خَیْرَ فی مُعینٍ مُهینٍ وَ لا فی صَدیقٍ ضَنینٍ».[4]

معجمهای موضوعی نیز چنین حالتی دارند، با این تفاوت که احادیث آورده شده تحت یک مدخل مشخص، لزوماً همان لفظ و واژه را ندارند و ممکن است در معجم موضوعی *غرر الحکم* و *نهج البلاغه*، همین حدیث را با واژهٔ **رفیقٌ بخیل** یافت. ناگفته نماند که مدخلها و سرشناسه‌های معجمهای موضوعی، خود می‌توانند موضوعی دسته‌بندی شوند و می‌توان آنها را به صورت الفبایی مرتب کرد.

مراجعه‌ای ساده به معجمهای لفظی و موضوعی *غرر الحکم* و *نهج البلاغه* بحث را کاملاً روشن می‌کند.

در سالهای اخیر و با پیشرفت فن نمایه‌نویسی، برخی از کتابهای حدیثی نمایه‌سازی شده و از این طریق دست‌یابی به احادیث مورد نظر آسان‌تر و تعداد متون سودمند، افزون‌تر گشته است.

۳ـ بهره‌گیری از رایانه

رایانه و برنامه‌های رایانه‌ای تهیه شده در زمینهٔ علوم اسلامی به ویژه حدیث، در بیشتر موارد همچون معاجم لفظی عمل می‌کنند و البته با تفاوت چشم‌گیری در سرعت و کمی خطای کاربر. اما فایدهٔ مهم‌تر آنها در توانایی بهره‌گیری از کلیدواژه‌هاست؛ یعنی ترکیباتی از دو کلمه و ماده یا بیشتر به منظور بسته و محدود کردن دایرهٔ جستجو و دقیق‌تر کردن پاسخهای به دست آمده؛ راهی که در مورد جوابهای پرتعداد، کارایی دارد و به سبب همین پرتعداد بودن، در شیوهٔ دستی و در معجمهای کتابی عملی نیست.

---

۲. *الشکر*، *مکارم الأخلاق*، *الإخوان*.

۳. *غرر الحکم*، ح ۱۰۷۱۱.

٤. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۳۱.

در همان مثال قبلی، به علت فراوانی مشتقات و هیئتهای مادهٔ **صدق**، تعداد انبوهی از احادیث مشتمل بر یکی از این هیئتها در معجم نشان داده می‌شوند و کار بررسی متون را مشکل می‌کنند؛ اما اگر با **بخیل** و یا **ضنین** ترکیب کنیم به شدت تقلیل می‌یابد. از این رو، مهارت در ترکیب متناسب واژه‌ها و ماده‌ها، جستجوی رایانه‌ای را سریع‌تر و کوتاه‌تر می‌کند و در برخی موارد، احادیث مشابه بیشتری را در اختیار ما قرار می‌دهد. یک پیشنهاد برای انتخاب این کلیدواژه‌ها، استفاده از نهاد و گزارهٔ حدیث مورد نظر است. احادیثی که نهاد یا همان مسندالیه آنها با هم یکسان باشد، در موضوع اصلی با هم مشترک‌اند و این مسئله دربارهٔ محمول نیز صادق اما فراوانی آن بسی کمتر است، مانند این احادیث که:

مَنْ صَبَرَ صَبَرَ قَلیلاً.[5]

مَنْ صَبَرَ ساعَةً حَمِدَ ساعاتٍ.[6]

و یا:

صَدیقُ الْجاهِلِ مَتْعوبٌ مَنْكوبٌ.[7]

صَدیقُ الْجاهِلِ فی تَعَبٍ.[8]

و برای گزاره و خبر این احادیث که:

ما مِنْ عَبْدٍ فَتَحَ عَلی نَفْسِه باباً مِنَ الْمَسْئَلَةِ إلاّ فَتَحَ اللهُ عَلَیْهِ سَبْعینَ باباً مِنَ الْفَقْرِ.[9]

مَنْ فَتَحَ عَلی نَفْسِهِ بابَ مَسْئَلَةٍ فَتَحَ اللهُ عَلَیْهِ سَبْعینَ باباً مِنَ الْفَقْرِ.[10]

نمونه‌ها

برای روشن شدن تأثیر بازیابی خانوادهٔ حدیث در فهم آن دو نمونه می‌آوریم:

مثال اول: حدیث مشهوری از *نهج البلاغه* که ترجمه‌های درست و نادرستی از آن ارائه شده است:

قیمَةُ كُلِّ امْرِئٍ ما یُحْسِنُهُ.[11]

این حدیث که در *الفقیه*[12] و *الإرشاد*[13] با کلمه **یُحْسِنُ** به جای **یُحْسِنُهُ** نقل شده است، به گفتهٔ سید رضی کلمه‌ای بی‌بدیل است، که حکمتی هم‌سنگ آن و کلمه‌ای همتای آن نیست و نمی‌توان برای آن بهایی تعیین کرد.

این حدیث بسیار بر سر زبانهاست و برخی آن را چنین معنا می‌کنند:

ارزش هر انسانی [بسته] به آن چیزی است که انجام می‌دهد.[14]

---

۵. *الکافی*، ج ۲، ص ۸۸، ح ۳.

٦. *بحار الأنوار*، ج ۷۹، ص ۱۳٦، ح ۲۱.

۷. *غرر الحکم*، ح ۵۸۲۹.

۸. *بحار الأنوار*، ج ۷۵، ص ۳۵۲، ح ۹.

۹. *جامع الأخبار*، ص ۳۷۹، ح ۱۰٦۱.

۱۰. *بحار الأنوار*، ج ۹۳، ص ۱۵٤، ح ۲۲.

۱۱. *نهج البلاغه*، حکمت ۸۱.

۱۲. *من لا یحضره الفقیه*، ج ٤، ص ۳۸۹، ح ۵۸۳٤.

۱۳. *الإرشاد*، ج ۱، ص ۳۰۰.

۱٤. ترجمهٔ *رهاورد خرد*، ص ۱۹٦ (به نقل از *تحف العقول*، ص ۲۰۱).

شاید اگر فقط همین یک حدیث باشد، نتوان اشکال مهمی بر این‌گونه ترجمه‌ها گرفت، اما اگر احادیث مشابه و هم‌خانوادهٔ آن را بیابیم، به راحتی معنای درست آن را می‌یابیم و بدون تردید ترجمهٔ دیگری از آن ارائه می‌دهیم.

حال با کلیدواژهٔ **قیمَةُ کُلِّ امْرِئٍ** که مبتدای حدیث است، احادیث مشتمل بر این عبارت را می‌یابیم:

الف) «قیمَةُ کُلِّ امْرِئٍ ما یَعْلَمُهُ»؛[15] ارزش هر شخص به اندازهٔ دانش او است.

ب) «لا یَسْتَحْیِنَّ مَنْ لا یَعْلَمُ أنْ یَتَعَلَّمَ، فَإنَّ قیمَةَ کُلِّ امْرِئٍ ما یَعْلَمُ»؛[16] آن‌که نمی‌داند از آموختن دانش خجالت نکشد، که ارزش هر کس به دانش اوست.

ج) «یُنْبِئُ عَنْ قیمَةِ کُلِّ امْرِئٍ عِلْمُهُ وَ عَقْلُهُ»؛[17] علم و عقل هر کس نشان‌دهندهٔ ارزش اوست.

د) امام باقر (علیه السلام) از *کتاب علی (علیه السلام)*، که در حقیقت دست‌نوشتهٔ امام علی (علیه السلام) است، نقل کرده است که ایشان فرمود:

قیمَةُ کُلِّ امْرِئٍ وَ قَدْرُهُ مَعْرِفَتُه.[18]

ارزش و قدر هر کس شناخت اوست.

ه) همچنین با اندکی مهارت در کاربرد کلیدواژه‌ها می‌توان به این حدیث دست یافت:

قالَ الإمامُ علیٌّ (علیه السلام): «اَلنّاسُ عالِمٌ وَ مُتَعَلِّمٌ»، وَ أنْشَدَ مُتَمَثِّلاً بِهذَیْنِ الْبَیْتَیْنِ:

فَکَمْ مَنْ بَهِیٍّ قَدْ یَروُقُ رُواؤُهُ — وَ یُهَجَّنُ فِي النّادي إذا ما تَکَلَّما
فَقیمَةُ هذَا الْمَرْءِ ما هُوَ مُحْسِنٌ — فَکُنْ عالِماً إنْ شِئْتَ أوْ مُتَعَلِّماً.[19]

امام علی (علیه السلام) فرمود: مردم یا عالم‌اند یا متعلم، و سپس به این دو بیت استشهاد کرد:

بسی صاحب دیوان بلند و برافراشته / که چون در جمع سخن گوید، زشت شمرده می‌شود.

بهای این انسان چیزی است که نیک می‌داند / پس یا عالم باش یا متعلّم.

این شعر به خوبی نشان می‌دهد که امام (علیه السلام) خود چه منظور و مقصودی داشته است؛ زیرا مصرع آخر شعر، کلام امام قبل از استشهاد به شعر است و مصرع سوم همان جملهٔ مورد نظر ما، که در یک سیاق و نسق، یک معنا را دنبال می‌کنند.

جالب توجه اینجاست که در شعر منسوب به خود حضرت علی (علیه السلام) هم، معنا و مقصود چنین است:

لا فَضْلَ إلاّ لأهْلِ الْعِلْمِ، إنَّهُمْ — عَلَی الْهُدیٰ لِمَنْ اسْتَهْدیٰ أدِلاّءُ
وَ قیمَةُ الْمَرْءِ ما قَدْ کانَ یُحْسِنُهُ — وَ الْجاهِلونَ لأهْلِ الْعِلْمِ أعْداءُ[20]

جز برای اهل دانش فضیلتی نباشد / چه آنان‌اند که ره‌جویان را رهنمایند.

---

۱۵. *غرر الحکم*، ح ٦٧٥٢.

١٦. همان، ح ٢٧٨٧.

١٧. همان، ح ١١٠٢٧.

١٨. *معاني الأخبار*، ص ١، ح ٢.

١٩. *نزهة الناظر*، ص ٥٢، ح ٢٨.

٢٠. *دیوان المنسوب إلی الإمام علی (علیه السلام)*، ص ٢٤.

ارزش انسان چیزی است که می‌داند / و نادانان با دانایان دشمنان‌اند.

و) همچنین اگر این جستجو را با عبارت محمول، یعنی **ما یُحْسِنُ** یا **ما یُحْسِنُهُ** انجام دهیم، به حدیث ذیل دست می‌یابیم:

اَلنّاسُ أبْناءُ ما یُحْسِنونَ وَ قَدْرُ کُلِّ امْرِئٍ ما یُحْسِنُ، فَتَکَلَّمُوا فِی الْعِلْمِ تَبَیَّنْ أقْدارُکَمْ.[21]

مردم پسران آنچه نیک می‌دانند هستند و بهای هر کس آن است که می‌داند. پس دربارهٔ علم سخن گویید تا بها و منزلت شما روشن شود.

اگرچه مجموعهٔ این روایات و نظر به همهٔ آنها منظور را روشن می‌کند، اما برای اطمینان بیشتر می‌توان به فهم ادیبان نیز مراجعه کرد.

خلیل بن احمد فراهیدی اولین معجم‌نگار تاریخ لغت در کتاب سترگ خود می‌گوید:

أحَثُّ کَلِمَةٍ عَلی طَلَبِ الْعِلْمِ قَوْلُ عَلِیِّ بْنِ أبیطالِبٍ: "قیمَةُ کُلُّ امْرِئٍ ما یُحْسِنُ".[22]

برانگیزاننده‌ترین سخن بر طلب علم گفتهٔ علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) است: ارزش هر کس آن چیزی است که می‌داند.

و نکتهٔ آخر اینکه در روایت دیگری از امام علی (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

قُلْتُ أرْبَعاً أنْزَلَ اللهُ تَصْدیقی بِها في کتابِهِ ... قُلْتُ: قیمَةُ کُلِّ امْرِئٍ ما یُحْسِنُ، فَأنْزَلَ اللهُ في قِصَّةِ طالوتَ: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفٰهُ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ﴾[23].[24]

من چهار چیز گفتم که خداوند در کتابش آنها را تصدیق کرد: ... و گفتم: ارزش هر کس به اندازهٔ داناییهای او است و خداوند در قصّهٔ طالوت نازل کرد: خداوند او را برگزید و بر علم و توان او افزود.

نحوهٔ استشهاد امام علی (علیه السلام) به آیه چنین است که مردم به انتخاب طالوت اعتراض کردند و گفتند او از طبقهٔ اشراف و نجبا نیست و پیامبر قوم هم به پاسخ الهی، آنان را متوجه دو مزیّت اساسی و مورد نیاز طالوت کرد: قدرت جسمی و توان علمی. پس بهای انسان نه به نسب که به دانش و توان اوست.

گفتنی است می‌توان **ما یُحْسِنُ** را از **ما یَعْلَمُ** اندکی اعم دانست و به طور مثال علوم مهارتی مانند صنعتگری، رانندگی و شغلهای خدماتی را جزء **ما یُحْسِنُ** دانست، که در این صورت حدیث امام علی (علیه السلام) بسیار زیباتر و دقیق‌تر می‌شود.

اکنون می‌توانیم بر برخی از مترجمان *نهج البلاغه* خرده بگیریم که چرا ترجمه‌های زیر را ارائه داده‌اند:

۱ـ ارزش هر کس به چیزی است که برای آن ارزش قائل است.[25]

۲ـ بهای هر مردی به اندازهٔ نیکی اوست.[26]

۳ـ بهای هر شخصی به اندازهٔ اعمال نیک اوست.[27]

---

۲۱. *الکافی*، ج ۱، ص ۵۰ و ۱٤؛ *تحف العقول*، ص ۲۰۸.

۲۲. *العین*، ص ۲۸؛ *الصحاح*، مادهٔ **حسن**.

۲۳. بقره/ ۲٤۷.

۲٤. *الأمالی*، طوسی، ص ٤۹٤، ح ۱۰۸۲.

۲۵. برای آگاهی از منابع این ترجمه‌ها و آشنایی با ترجمه‌های دیگر بنگرید به: لوح فشردهٔ *نهج البلاغه و* ترجمه‌ها و شرحهای آن از مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزهٔ علمیهٔ اصفهان.

۲٦. همان.

۲۷. همان.

مثال دوم:

احادیث بغض ورزیدن و دشمنی با یکدیگر

امام علی (علیه السلام) فرموده است: «لا تَباغَضُوا، فَإِنَّهَا الْحالِقَةُ.»[28]

این حدیث که در واقع از آموزه‌های پیامبر (صلی الله علیه و آله) به علی (علیه السلام) است و در میان احادیث نبوی به چشم می‌خورد[29] به گونه‌های متفاوتی ترجمه و تفسیر شده است. اما تنها کسانی آن را درست ترجمه کرده‌اند که احادیث هم‌خانوادهٔ آن را دیده‌اند و با کمک آن احادیث به استعاره و معنای زیبای این کلام پی برده‌اند.

در نقل کامل‌تر حدیث، عبارت «لا أعْني حالِقَةَ الشَّعْرِ وَ لكِنْ حالِقَةَ الدّينِ»آمده است؛[30] یعنی: مقصود من تراشیدن موی سر نیست، بلکه اختلاف و دشمنی با یکدیگر، دین را از اساس می‌زداید.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) خود هنگام بیان این حدیث، معنای آن را گفته است و اگر نقل به معنا و تقطیع راویان نبود، اشتباه برخی مترجمان *نهج البلاغه* را مرتکب نمی‌شدیم که **حالقةٌ** را به **قطع‌کنندهٔ پیوند خویشاوندی**[31] یا **از بین برندهٔ نیکیها**[32] و دیگر معانی نادرست ترجمه کنیم.

ما تنها احادیث مشابه را در میان می‌گذاریم و ترجمهٔ آن را ارائه می‌دهیم. نتیجهٔ کار خود مشخص و معلوم است.

پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) فرمود:

إيّاكُمْ وَ سُوءَ ذاتِ البَيْنِ؛ فَإِنَّهَا الْحالِقَةُ.[33]

از اختلاف میان خود بپرهیزید، که زداینده است.

در روایتی از ابودرداء آمده است:

قالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله):

ألا أُخْبِرُكُمْ بِأَفْضَلَ مِنْ دَرَجَةِ الصِّيامِ وَ الصَّلاةِ وَ الصَّدَقَةِ؟ قالوا: بَلىٰ يا رَسولَ اللهِ. قالَ: إصْلاحُ ذاتِ الْبَيْنِ، وَ فَسادُ ذاتِ الْبَيْنِ الْحالِقَةُ.[34]

هان! شما را از آنچه [ثوابش] از درجهٔ روزه، نماز و صدقه برتر است خبر دهم؟ گفتند: آری ای رسول خدا. فرمود: آشتی میان خود، و اختلاف میان مردم، زداینده است.

در روایتی به نقل از سعید بن مسیّب آمده است:

قالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله):

ألا أُخْبِرُكُم بِخَيْرٍ مِن كَثيرٍ مِنْ صَلاةٍ وِ صَدَقَةٍ؟ قالوا: بَلىٰ يا رَسولَ اللهِ. قالَ: صَلاحُ ذاتِ البَيْنِ. وَ إيّاكُمْ وَ الْبِغْضَةَ، فَإِنَّها هِيَ الْحالِقَةُ.[35]

---

۲۸. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ٨٦؛ *تحف العقول*، ص ۱۵۲.

۲۹. *سنن الترمذی*، ج ٤، ص ٧٣، ح ٢٦٢٦.

۳۰. *الکافی*، ج ٢، ص ٣٤٦، ح ١؛ *المحبّة في الکتاب و السنه*، ص ٤٥ و ٤٦.

۳۱. ترجمهٔ شهیدی.

۳۲. ترجمهٔ فقیهی.

۳۳. *سنن الترمذی*، ج ٤، ص ٦٦٣، ح ٢٥٠٨ (از ابوهریره)؛ *کنز العمّال*، ج ٣، ص ٥٨، ح ٥٤٨١.

۳٤. *سنن أبی‌داود*، ج ٢، ص ٤٦٠، ح ٤٩١٩؛ *سنن الترمذی*، ج ٤، ص ٧٣، ح ٢٦٢٧؛ *مسند ابن‌حنبل*، ح ٦، ص ٤٤٥ (همه از ابودرداء)؛ *کنز العمّال*، ج ٣، ص ٥٨، ح ٥٤٨٠.

۳۵. ابن‌المبارک، *الزهد*، ص ٢٥٦، ح ٧٣٨.

هان! شما را از چیزی که بهتر از نماز و روزهٔ بسیار است خبر دهم؟ گفتند: آری ای رسول خدا. فرمود: آشتی میان خود، و از دشمنی بپرهیزید، که زداینده است.

در حدیثی از پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) می‌خوانیم:

أَلا إنَّ فِی التَّباغُضِ الْحالِقَة، لا أعْنِي حالِقَةَ الشَّعْرِ وَ لكِنْ حالِقَةَ الدّينِ.[۳۶]

هان! دشمنی با یکدیگر زداینده است. مقصودم زدایندهٔ مو نیست، که زدایندهٔ دین است.

پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) فرموده است:

دَبَّ إِلَيْكُمْ داءُ الأُمَمِ: الحَسَدُ وَ الْبَغْضاءُ هِيَ الْحالِقَةُ، لا أقُولُ تَحْلِقُ الشَّعْرَ، و لكِنْ تَحْلِقُ الدّينَ.[۳۷]

بیماری امتها به سوی شما خزیده است: حسادت و دشمنی‌ای که زداینده است. نمی‌گویم مو را می‌زداید، لیکن دین را می‌زداید.

در حدیثی دیگر از آن حضرت می‌خوانیم:

إيّاكُمْ وَ الْبِغْضَةَ لِذَوي أرْحامِكُمُ الْمُؤمِنينَ، فَإِنَّهَا الْحالِقَةُ لِلدّينِ.[۳۸]

از دشمنی با خویشاوندان مؤمن خود بپرهیزید، که دین‌زداست.

ب) خانوادهٔ بزرگ حدیث

همان‌گونه که در فهم واژه‌ها، فهم واژه‌های مترادف و متضاد دخالت دارند، در فهم برخی از احادیث، فهم احادیث دیگر مؤثر است؛ احادیثی که موضوع اساسی آنها با موضوع اصلی و محوری این دسته احادیث ارتباط و حتی تقابل دارد، هرچند این ارتباط محدود و تنها از یک جهت باشد.

۱ـ مرتبطها

منظور از ارتباط در اینجا، نزدیک بودن مفهوم محوری دو یا چند دسته از احادیث است. هر یک از این دسته احادیث، خود یک خانوادهٔ حدیث را تشکیل می‌دهند و از این نظر در حوزهٔ معنایی خود روشن و روشنگرند. اما با توجه به وجود روایات بسیار در همهٔ پهنه‌های زندگی که ناظر بر بسیاری از مفاهیم اعتقادی و اخلاقی‌اند و تعدّد و تقارب این مفاهیم، ضروری است که روایات ذیل همهٔ این موضوعات مرتبط و به هم پیوسته را مطالعه کنیم. برای مثال، احادیث **أمل** (**آرزو**)، خود یک خانوادهٔ بزرگ را تشکیل می‌دهد و شامل بیش از یکصد حدیث است. امل مذموم، امل ممدوح، آمال طولانی و دور و دراز، بزرگ‌ترین آرزو و ... همه خود از عناوین فرعی باب **امل** هستند. اما مفاهیم **تمنّی** و **رجاء** نیز از جهاتی به این موضوع نزدیک و با آن مرتبطاند و از این رو، برای

---

۳۶. *الکافی*، ج ۲، ص ۳۴۶، ح ۱ (از مسمع بن عبدالملک)؛ مفید، *الأمالی*، ص ۱۸۱، ح ۲ (از ابن‌سنان و هر دو از امام صادق (علیه السلام))؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۴، ص ۱۳۲، ح ۱۰۱.

۳۷. *سنن الترمذی*، ج ۴، ص ۷۴، ح ۲۶۲۸؛ *مسند ابن‌حنبل*، ج ۱، ص ۱۶۷؛ *مسند أبی‌یعلی*، ج ۲، ص ۳۲، ح ۶۶۹؛ *السنن الکبری*، ج ۱۰، ص ۲۳۲؛ *کنز العمال*، ج ۳، ص ۴۶۲، ح ۷۴۴۳؛ *منیة المرید*، ص ۳۲۴؛ *تنبیه الخواطر*، ج ۱، ص ۱۲۷.

۳۸. *دعائم الإسلام*، ج ۲، ص ۳۵.

نگرش کلی و دقیق اسلام و پیشوایان ما به امل و آرزو، به بررسی احادیث این سه دسته و حتی برخی از احادیث باب **طمع** نیاز داریم. به عبارت دیگر اگر بخواهیم یک تحقیق کامل انجام دهیم، باید افزون بر دیدن همهٔ احادیث باب **امل**، خانوادهٔ حدیث هر یک از ابواب **تمنّی**، **رجاء** و **طمع** را نیز تشکیل دهیم و آن‌گاه با توجه به احادیث مشترک و متقارب هر یک از این خانواده‌ها، نظر نهایی را دربارهٔ آرزو بیان داریم.

گفتنی است گاه موضوعات مرتبط دستهٔ بزرگی از احادیث را شامل نمی‌شود و در پیگیری و جستجو، جز معدودی حدیث به دست نمی‌آید. ما اینها را **کلیدواژه** می‌نامیم و غالباً احادیث آن در کنار همان خانوادهٔ موضوع اصلی نهاده می‌شوند، نه آنکه به صورت مستقل مطرح گردند. برای مثال واژهٔ **نُزْهَه** نسبت به **فرح** (**سرور**) چنین است.

در پایان، توصیهٔ شیخ محمد حسن نجفی، صاحب کتاب *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، مشهورترین مجموعهٔ فقه شیعه را به نقل از شیخ جعفر تستری، که شاگرد خود را بدان سفارش می‌کند، می‌آوریم:

> او را به چیزی توصیه می‌کنم که استادم صاحب *جواهر* بدان سفارش می‌کرد و آن تتبع کامل برای استنباط هر حکمی از احکام و عجله نکردن در [صدور] حکم با استناد به اصول [عملی] و قواعد و عمومات، پیش از مطالعهٔ ادلّهٔ [اجتهادی] خاصّه در هر جاست؛ بلکه بر روایات همان باب بسنده نکند، که صاحب *جواهر* ـ خاکش پاک باد ـ می‌فرمود: بسی احکام مربوط به مسائل طهارت [در اول فقه]، که از مطالعهٔ احکام حدود و قصاص و دیات [در آخر فقه] روشن می‌گردد.[۳۹]

۲ـ متقابلها

حوزهٔ معنایی هر مفهوم با مفهوم مقابل آن تحدید و در بسیاری از موارد تعریف و تبیین می‌شود. این کارکرد مانند کارکرد واژه‌های متضاد و از مصداقهای قاعدهٔ «تُعْرَفُ الأشْیاءُ بأضْدادِها» است.

حال اگر این دو مفهوم متقابل بار ارزشی متعادل و تکرّر نسبی متوازن داشته باشند، توجه محض به احادیث یک طرف تقابل و غفلت از احادیث طرف دیگر، ما را دچار افراط در ارزش‌گذاری آن مفهوم می‌کند و توصیه‌ها یا مذمّتهای حدیث را بدون مرز می‌بینیم و در مقام عمل نیز به افراط و تفریط می‌گراییم. به عبارت دیگر، هر یک از دو مفهوم متقابل به منزلهٔ یک قید بزرگ برای دیگری است، که توجه نکردن بدان همان اشکالی را پدید می‌آورد که در درون یک خانوادهٔ حدیث پیش می‌آید و حکم مقیّد شده را به سبب ندیدن قید، مطلق می‌بینم و حکم خاص را عام می‌پنداریم. این توجه یکسویه و ندیدن احادیث مربوط به مفهوم متقابل، گاه موجب سکوتهای افراطی و طولانی از سوی کسانی شده که احادیث **سکوت** را دیده و احادیث کلام را ندیده‌اند و گاه آنان را که احادیث **سرور** و **فرح** را دیده ولی به احادیث **حزن** توجه نکرده‌اند، در شادیهای هیجانی و طربهای خیالی فرو برده است. از این رو، تشکیل خانوادهٔ حدیث برای مفهوم متقابل نیز لازم است و در مثال نخست، احادیث باب **یأس** که با **أمل** متضاد است نیز باید اخذ و در کنار **أمل** مطالعه شود.

---

۳۹. *میراث حدیث شیعه*، دفتر سوم، ص ٤٣٩ (اجازهٔ شیخ جعفر شوشتری به میرزا جعفر طباطبائی حائری).

گفتنی است گاه دستهٔ احادیث موضوع متقابل بسی بیشتر و پراهمیّت‌ترند و به همین دلیل، موجب تغییر کامل دیدگاه ما می‌شوند. احادیث **حزن** در مقابل **سرور** چنین وضعیتی دارند. البته اگر احادیث **نزهه**، **نشاط** و **بهجه** را نیز بیفزاییم، این وضعیت تغییر محدود و کم‌تأثیری می‌نماید، اما نسبت اصلی باقی می‌ماند.

این شیوه، یعنی دیدن احادیث موضوعهای مرتبط و متقابل در کنار موضوع اصلی، در تاریخ تدوین حدیث سابقه‌دار است، اگرچه پردامنه نیست. در میان متقدمان، کلینی در سامان دادن کتاب **عقل و جهل** و **ایمان و کفر** *کافی* از این روش سود جسته است و در عصر حاضر می‌توان به دو کتاب *میزان الحکمه* و *الحیاة* اشاره کرد. در میان شرق‌شناسان نیز می‌توان توشی‌هیکو ایزوتسو را پویندهٔ این راه دانست. او افزون بر طرح مباحث نظری در این زمینه، کتاب *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*[٤٠] را بر اساس تقابل ایمان و کفر و ارتباط فسق و نفاق و کفر سامان داده است، هرچند به جهت ناآشنایی با حوزهٔ حدیث شیعه، نمونه‌های خود را از میان احادیث اهل سنّت گزیده و برخی از ابتکارهای امامان شیعه را ندیده است.

چکیده

١ـ دست‌یابی به احایث هم‌خانواده، از طریق مراجعه به جوامع روایی و کاربرد معجمهای موضوعی و لفظی، به هر دو شکل مراجعه به کتاب و استفاده از رایانه، میسّر است. به ویژه به کمک رایانه و با استفاده از ترکیبهای گوناگون کلمه‌ها، می‌توان احادیث هم‌موضوع و متشابه را یافت. هر پژوهشگر خود باید در سیر تحقیق، کلیدواژه‌های رساننده به احادیث مرتبط را حدس زند و از طریق جستجو و پی‌گیری آنها به خانوادهٔ حدیث دست یابد.

٢ـ برخی شبهه‌ها نیازمند بررسی روایات دیگری نیز هست، که موضوع آنها به نحوی با موضوع اصلی ارتباط دارد. این احادیث در دو دستهٔ کلی مرتبط و متقابل جای می‌گیرند. مجموع این چند دستهٔ بزرگ حدیث را **خانوادهٔ بزرگ حدیث** می‌نامیم.

٣ـ گاه احادیث دستهٔ متقابل چنان پرتعداد است که تصوّر اولیهٔ ما را از جایگاه ارزشی دستهٔ اول تغییر می‌دهد. احادیث **حزن** نسبت به احادیث **فرح** (**سرور**) چنین حالتی دارند.

٤٠. ترجمهٔ فارسی این اثر به قلم زهرا پورسینا توسط انتشارات سروش به سال ١٣٧٨ در تهران منتشر شده است.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ چهاردهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرَّحمٰن الرَّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ چهاردهم
توجه به احادیث معارض

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ با چگونگی تأثیر احادیث معارض در فهم حدیث و انواع آن آشنا شود؛
- ✓ به تأثیر احادیث معارض در فهم متن حدیث پی ببرد؛
- ✓ نقش احادیث معارض را در تشخیص مقصود اصلی گویندهٔ حدیث بشناسد؛
- ✓ از روند تأثیرگذاری تقیّه و نسخ در فهم حدیث اطلاع یابد.

درآمد

در فواید یافتن «خانوادهٔ حدیث»، گفتیم که جستجوی احادیثی که به حدیث مورد تحقیق ما تقیید یا تخصیص می‌زنند، به فهم مقصود اصلی صاحب‌سخن یاری می‌رسانند. در واقع، احادیث مخصّص و مقیّد به گونه‌ای با حدیث نخست متخالف و ناهمخوان‌اند؛ اما این ناسازگاری دیری نمی‌پاید و با یک سنجش ساده میان آنها جمع می‌شود. لیکن گاه احادیثی یافت می‌شوند که ناهمگونی آنها با حدیث مورد بررسی به آسانی زایل نمی‌شود و به اصطلاحِ اصولیان، پا بر جا و مستقر می‌ماند. در این صورت، حدیث نخست متزلزل می‌گردد و حجیّت خود را از دست می‌دهد؛ زیرا به دلیل وجود احادیث متعددی مبنی بر حکیمانه بودن سخن ائمه (علیهم السلام) و واحد بودن سخن آنان و زایش همگی آن سخنان از یک نور پاک، نمی‌توانیم این اختلاف آشکار را بپذیریم.

این انتظار به‌جا از آغازین روزهای پیدایی حدیث وجود داشته است و سلیم بن قیس هلالی از انتساب احادیث متخالف به رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) سرگردان می‌شود و به حضور امیرمؤمنان علی (علیه السلام) می‌شتابد تا آن حضرت راز این اختلافها را برای او بیان کند.[1] همین پرسش را محمّد بن مسلم و منصور بن حازم و معلّی بن خُنَیس و کسان دیگری از امام صادق (علیه السلام) می‌پرسند و حتّی امامان معصوم (علیهم السلام) خود از چگونگی عملکرد پیروانشان به گاه روی دادن تعارض و اختلاف احادیث با یکدیگر جویا می‌شوند و امام علی (علیه السلام) به صراحت از توهم تناقض در سخن خود پیشگیری می‌کند و به گاه نکوهش دنیا، سخن را دارای جهتها و لحاظهای گوناگون می‌خواند و می‌فرماید:

---

۱. *الکافی*، ج ۱، ص ٦٢، ح ۱.

ألا إنَّ الْحَديثَ ذو شُجُونٍ، فَـلا يَقُـولَنَّ قـائِلُكُمْ إنَّ كَـلامَ عَلِـيٍّ مُتَنـاقِضٌ، لأنَّ الْكَـلامَ عارِضٌ.[2]

بدانید که سخن شاخه‌ها و حالتهای گوناگونی دارد، پس کسی نگوید که کلام علی متناقض است، چون کلام تحت تأثیر حالتهای گوناگون است.

شیخ کلینی بسیاری از این موارد را در باب **اختلاف الحدیث** از کتاب **فضل العلم** آورده است.[3] پیش ازکلینی و پس از او نیز دیگر مؤلّفان کتب حدیث چنین بابی داشته‌اند[4] و هم اکنون نیز فقیهان و عالمان اصول در مباحث تعادل و تراجیح، عهده‌دار حلّ این مشکل‌اند و از این‌رو، ما در این مجال مختصر، بدان نمی‌پردازیم؛ چرا که آنان کاوشهای ژرف و گسترده‌ای را در حوزۀ مباحث نظری این مسئله مطرح نموده و در علم فقه به تطبیق نتایج آن در احادیث و احکام فقهی پرداخته‌اند. برخی از این فقیهان، افزون بر ارائه راه حلهای تعارض ـ که برگرفته از احادیث است ـ به عوامل پیدایش تعارض و اختلاف نیز اشاره کرده‌اند و عواملی مانند بدفهمی، تقیّه، نیافتن قرینه‌ها، نقل به معنا، جعل حدیث، تدریجی بودن بیان احکام، متفاوت بودن مخاطبان و اختلاف سطح درک و بینش راویان، اختصاص داشتن به موضوع یا زمان خاص، تفاوت میان احکام حکومتی و اوّلیه و احکام کلّی و شخصی و نیز تصحیفها و دخالتهای عمدی و غیر عمدی راویان و ناسخان را برشمرده‌اند.[5]

این کوششها مبحث تعارض و اختلاف را به یکی از شاخه‌های مهم دانش فقه الحدیث تبدیل کرده و آن را به عرصۀ سنجش قدرت فقیهان و محدّثان تبدیل نموده و به راستی نیز چنین است؛ زیرا حلّ اختلاف اخبار، متوقّف بر داشتن تخصّص در همۀ شاخه‌های علوم حدیث (از مباحث لغوی و ادبی تا رجال و فقه الحدیث) است؛ امّا پرداختن به آنها و آوردن نمونه‌های حدیثی، خود درخور کتابی مستقل است و از آنجا که چنین کتابی تدوین شده و به زودی منتشر می‌شود، ما در اینجا فقط از یک منظر به آن می‌نگریم و آن تأثیر مستقیم احادیث معارض بر فهم ما از حدیث است. ادّعا این است که گاه با یافتن احادیث معارض، فهم ما از حدیث نخست ژرف‌تر و یا کاملاً دگرگون می‌گردد. ما این تأثیر را به دو گونۀ کلّی **تأثیر در مفهوم متن** و **تأثیر در فهم مقصود واقعی** بیان می‌کنیم.

---

۲. *بحار الأنوار*، ج ٤٠، ص ٣٤٧ (به نقل از *الأمالی* طوسی).

۳. *الکافی*، ج ۱، ص ٦٨ ـ ٦٢.

٤. از راویان بزرگ می‌توانیم به محمّد بن ابی‌عمیر و یونس بن عبدالرحمان اشاره کنیم (ر.ک: *رجال النجاشی*، ش ٣٢٧ و ٤٤٧؛ *الفهرست*، ص ٢٢٦) و از مؤلّفان می‌توان به برقی، مؤلّف *المحاسن*، اشاره کرد که متأسّفانه، این بخش از کتاب او به دست ما نرسیده است، اگر چه حدیث ابن ابی‌یعفور دربارۀ پرسش او از امام صادق (علیه السلام) در **باب الشواهد** آمده است (ر.ک: المحاسن، ج ۱، ص ٥ و ص ٢٢٥؛ رجال النجاشی، ص ٦٣). پس از او نیز شیخ طوسی *الاستبصار* را نوشت که گنجینه‌ای از اخبار معارض و راه‌حلهای آن است. همچنین شیخ حرّ عاملی در جامع روایی خود، بابی ویژۀ این بحث گشود (*وسائل الشیعه*، ج ٢٧، ص ١٠٦). گفتنی است که این دو، کوششهای خود را در احادیث فقهی متمرکز کردند و به احادیث اعتقادی و اخلاقی نپرداختند.

٥. ر.ک: *أصول الفقه*، مظفر، باب نهم؛ *فرائد الأصول*، ج ٤، خاتمه؛ *کفایة الأصول*، آخوند خراسانی، مقصد هشتم؛ *دروس في علم الأصول*، محمد باقر صدر، خاتمه؛ *الرافد في علم الأصول*، ج ۱، ص ٢٥ و نیز دست‌نوشتۀ مفصّل آقای محمّد احسانی‌فر در موضوع **اختلاف الحدیث**، که به زودی از سوی مؤسسۀ فرهنگی دارالحدیث منتشر می‌شود.

الف) تأثیر در مفهوم متن

مواردی مانند حمل بر معنای مجازی، حمل وجوب بر استحباب، حمل وجوب بر رخصت و جواز و حمل نهی بر کراهت را برای این حالت می‌توان نام برد.

۱ـ حمل روایت بر معنای مجازی

این مسئله را با ذکر مثالی بیان می‌کنیم. می‌دانیم که مسافر باید نمازهای چهار رکعتی خود را در سفر به صورت دو رکعتی بخواند و این از مسلّمات فقه است. حال اگر کسی نماز خود را در سفر به صورت کامل خواند و سپس به یاد آورد که وظیفهٔ او خواندن نماز دو رکعتی بوده است، چه کند؟ در اینجا راویان دو روایت مختلف از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده‌اند که روایت نخست سپری شدن یا نشدن روز را شرط اعادهٔ نماز می‌داند و روایت دوم سپری شدن یا نشدن وقت را.

متن روایت نخست چنین است:

سَأَلَهُ أبو بَصيرٍ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلّي فِي السَّفَرِ أرْبَعَ رَكَعاتٍ ناسياً، قالَ: «إنْ ذَكَرَ في ذلِكَ الْيَوْمِ فَلْيُعِدْ وَ إنْ لَمْ يَذْكُرْ حَتّى يَمْضِيَ ذلِكَ الْيَوْمُ فَلا إعادَةَ عَلَيْهِ.»[٦]

ابوبصیر [از امام (علیه السلام)] پرسید: مسافری نماز خود را از سر فراموشی چهار رکعت خوانده است، فرمود: اگر در همان روز به یاد آورد، دوباره بخواند و اگر تا پایان روز به یاد نیاورد، لازم نیست که دوباره بخواند.

و روایت دوم که عیص بن قاسم آن را نقل می‌کند، چنین است:

إنْ كانَ في وَقْتٍ فَلْيُعِدْ وَ إنْ كانَ الْوَقْتُ قَدْ مَضىٰ فَلا.[٧]

اگر هنوز وقت نماز باقی بود و به یاد آورد، باید اعاده کند و اگر وقت گذشته بود، نه.

حال با توجه به روایت عیص بن قاسم، می‌توان منظور از **الیوم** را در روایت، همان **وقت** دانست که به تعبیر علامهٔ بحرانی در *الحدائق الناضره* به صورت مجازی (کل در جزء) برای این مفهوم به کار رفته است و در این صورت، اگر نماز ظهر را به صورت کامل خواند، امّا این مسئله را تا غروب به یاد نیاورد و فقط به اندازهٔ نماز عصر فرصت داشت، دیگر لازم نیست نماز ظهر را دوباره بخواند یا قضا کند، هر چند که روز باقی باشد. به عبارت دیگر ما به وسیلهٔ حدیث معارض نقل شده از عیص بن قاسم می‌فهمیم که این فاصلهٔ زمانی اندک در آخر روز، به حساب نیامده است و به جای واژهٔ **وقت**، از کلمهٔ **یوم** استفاده شده است.[٨]

۲ـ حمل الفاظ ظاهر در وجوب بر استحباب

می‌دانیم که برخی جمله‌ها خبری‌اند، اما از آنها ارادهٔ جملهٔ انشائیه شده است که گاه ظهور در حرمت دارد و گاه ظاهر در وجوب است؛ امّا کاربرد آن در استحباب کم نیست و خبر معارض می‌تواند قرینه‌ای برای این معنا باشد. از این شیوه، فراوان استفاده می‌شود و محدّثان و فقیهان، آن را در بسیاری از موارد به کار برده‌اند.

---

٦. *من لا یحضره الفقیه*، ج ١، ص ٤٣٨، ح ١٢٧٤.

٧. *الکافی*، ج ٣، ص ٤٣٥، ح ٦.

٨. ر.ک: *من لا یحضره الفقیه*، ج ١، ص ٤٣٨، ح ١٢٧٤ (ذیل حدیث)؛ *الحدائق الناضره*، ج ١١، ص ٤٣٣.

برای مثال، روایات متعدّدی خارج شدن خون از بینی را موجب باطل شدن وضو نمی‌دانند و همـهٔ فقیهـان هم به پیروی از روایات، چنین گفته‌اند؛ امّا ابو عبیدهٔ حذّاء از امام صادق (علیه السلام) چنین نقل می‌کند:

> اَلرُّعافُ وَ الْقَیْءُ وَ التَّخْلیلُ یُـسِیلُ الـدَّمَ إذَا اسْـتَکْرَهْتَ شَـیْئاً یَـنْقُضُ الْوُضُـوءَ، وَ إنْ لَـمْ تَسْتَکْرِهْهُ لَمْ یَنْقُضِ الْوُضُوءَ.[۹]
>
> اگر کاری کنی که از بینی‌ات خون آید یا قی کنی یا به هنگام خلال کردن دندان، خون بیاید وضویت باطل می‌شود و اگر به عمد نکنی، وضویت باطل نمی‌شود.

از آنجا که این روایت در برابر روایات بسیاری قرار گرفته که خون بینی و دهان و قی را باطل‌کننـدهٔ وضـو نمی‌دانند، نمی‌تواند بر ظاهر وجوبی خود باقی بماند. چنین است که شیخ طوسی آن را حمل بر استحباب کرده است[۱۰] و فقیهان دیگری نیز این حمل را پسندیده‌اند.[۱۱]

با یک مرور اجمالی بر *تهذیب الأحکام* و *الاستبصار* شـیخ طوسـی و *کتـاب مـن لا یحـضره الفقیـه* شـیخ صدوق، به موارد فراوان دیگری نیز می‌توان دست یافت.

۳ـ حمل امر بر رخصت

حمل امر بر رخصت نیز از دیگر مواردی است که به سبب وجـود حـدیث معـارض صـورت مـی‌پـذیرد. عمّـار ساباطی از امام صادق (علیه السلام) می‌پرسد: اگر مردی روزهایی از ماه رمضان را روزه نگرفتـه، چگونـه بایـد آنها را قضا کند؟ امام (علیه السلام) در پاسخ می‌فرماید:

> إنْ کانَ عَلَیْهِ یَوْمانِ فَلْیُفْطِرْ بَیْنَهُما یَوْماً، وَ إنْ کانَ عَلَیْهِ خَمْسَةُ أیّامٍ فَلْیُفْطِرْ بَیْنَهُما أیّامـاً، وَ لَیْسَ لَهُ أنْ یَصُومَ أکْثَرَ مِنْ ثَمانِیَةِ أیّامٍ مُتَوالِیَةٍ. وَ إنْ کانَ عَلَیْـهِ ثَمانِیَـةُ أیّـامٍ أوْ عَـشْرَةٌ أفْطَرَ بَیْنَهُما یَوْماً.[۱۲]
>
> اگر دو روز روزهٔ (قضا) دارد، باید میان آنها یک روز افطار کند و اگر پنج روز روزه بـدارد، باید چند روز میان آنها فاصله بیندازد و در هر حال، نمی‌تواند بیش از هشت روز متـوالی روزهٔ قضا بگیرد و اگر هشت یا ده روز روزهٔ قضا دارد، روزی را میان آنها افطار کند.

شیخ طوسی با توجه به روایات متعددی که پی در پی بودن روزه‌های قضا را نه تنهـا جـایز، بلکـه راجـح و افضل می‌دانند، این روایت را این‌گونه تفسیر کرده است کـه منظـور، جـواز فاصـله انـداختن میـان روزه‌هـای قضاست و امر امام در اینجا دلالت بر وجوب ندارد، بلکه اباحه و جواز را برای مکلّف به دنبال دارد.[۱۳]

٤ـ حمل بر حالت ضرورت

از دیگر موارد وجود حدیث معارض، **حمل بر ضرورت** است و این، هم در موارد امر به فعل و هم در جواز فعل،

---

۹. *تهذیب الأحکام*، ج ۱، ص ۱۳، ح ۲٦؛ *الاستبصار*، ج ۱، ص ۸۳، ح ۲٦۳.

۱۰. همان.

۱۱. ر.ک: *کشف اللثام*، ج ۱، ص ۱۲۷؛ *جواهر الکلام*، ج ۱، ص ۲٤؛ *مستمسک العروه*، ج ۲، ص ۲٦٤.

۱۲. *تهذیب الأحکام*، ج ٤، ص ۲۷۵، ح ۸۳۱.

۱۳. همان و *المبسوط*: ج ۱، ص ۲۸٦.

جاری است. در این‌باره می‌توان روایت یونس بن یعقوب از امام صادق (علیه السلام) را شـاهد آورد کـه در آن آمده است:

> حَضَرَتِ الصَّلاةُ الْمَكْتوبَةُ وَ أنَا في الْكَعْبَةِ، أفَأُصَلّي فيها؟ قالَ: «صَلِّ.»[۱۴]
>
> وقت نماز واجب در می‌رسد و من در کعبه هستم، آیا در آن نماز بخـوانم؟ فرمـود: آری، بخوان.

شیخ طوسی در اینجا، با توجه به روایات منع‌کننده از نماز گزاردن در داخل کعبه[۱۵] می‌گوید:

> مضمون حدیث یونس بن یعقوب، یعنی **نماز گزاردن در داخل کعبه** را، باید مختص حـال ضرورت دانست و مضمون احادیث دیگر را برای حال اختیار.[۱۶]

دربارهٔ جواز نیز می‌توان حدیث جمیل بن درّاج از امام صادق (علیه السلام) را دربارهٔ احرام ارائـه داد کـه در آن به نقل از ایشان آمده است:

> لا بَأسَ بِالظِّلالِ لِلنِّساءِ وَ قَدْ رُخِّصَ فيهِ لِلرِّجالِ.[۱۷]
>
> زیر سایه رفتن برای زنان اشکالی ندارد، زیرا که برای مـردان نیـز مجـاز دانـسته شـده است.

می‌دانیم که روایات متعددی زیر سایه رفتن را برای مرد مُحْرِم جایز نمی‌دانند[۱۸] و از ایـن رو شـیخ طوسـی این روایات را حمل بر حال ضرورت (و نه اختیار) می‌کند.[۱۹]

گفتنی است موارد دیگری نیز می‌توان برشمرد که از آن جمله حمل بر انکار (و نه اخبار) است، که در درس **موانع فهم حدیث**، ذیل عنوان **نادیده گرفتن آهنگ سخن**، به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

۵ـ حمل الفاظ ظاهر در حرمت بر کراهت

در جانب نهی نیز، اخبار معارض موجب می‌شوند تا نهی را که ظهور در حرمت دارد، بـر کراهـت حمـل کنـیم. شیخ طوسی در ذیل روایتی که آورده می‌شود، به چنین مسأله‌ای تصریح کرده است.

> لا يَؤُمُّ صاحِبُ التَّيَمُّمِ الْمُتَوَضِّئينَ وَ لايَؤُمُّ صاحِبُ الْفالِجِ الأصِحّاءَ.[۲۰]
>
> کسی که تیمّم کرده بر کسانی که وضو گرفته‌اند امامت نکند و آنکـه فلـج اسـت بـرای کسی که سالم است امام جماعت نشود.

شیخ طوسی در ذیل روایت و در پاسخ اینکه چرا این خبر را بر کراهت حمل کرده است، به دسـتهٔ اخبـاری استدلال می‌کند که امامت متیمّم (تیمّم‌کننده) را بر متوضّی (وضوگیرنده) جایز می‌دانند و آنهـا را در پـی ایـن خبر نقل می‌کند.[۲۱]

---

۱۴. *الاستبصار*، ج ۱، ص ۲۹۸، ح ۱۱۰۳.
۱۵. همان، ح ۱۱۰۲.
۱٦. همان، ص ۲۹۹.
۱۷. *تهذيب الأحكام*، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۱۰۷٤.
۱۸. همان، ص ۳۱۲ ـ ۳۰۹.
۱۹. همان، ص ۳۱۲.
۲۰. همان، ج ۳، ص ۱٦٦، ح ۳٦۲.
۲۱. همان، ص ۱٦۷، ح ۳٦٦ ـ ۳٦۳.

ب) تأثیر در فهم مقصود واقعی

در آنجا که احادیث معارض موجب تغییر فهم ما از مراد جدّی امام (و نه مفهوم سخن) می‌شود، می‌توانیم به **حمل بر تقیّه** و **حمل بر ناسخ و منسوخ** اشاره کنیم که اولی نمونه‌های فراوانی دارد، امّا موارد نسخ فراوان نیستند.

۱ـ حمل بر تقیّه

حمل بر تقیّه در جایی لازم است که احادیث معارض به گونه‌ای استحکام و استواری داشته باشند که موجب گردند حدیث رویارو با آنها از حجیّت بیفتد، حتّی اگر سند متقن و معتبری داشته باشد؛ زیرا اگر هم اشکال سندی نداشته باشد، در دلالت آن تغییر می‌دهند. مواردی که پیشتر گذشت، از این‌گونه بودند؛ امّا اگر دلالت آن هم صریح و غیر قابل تفسیر و تأویل باشد، در مقصود اصلی و مراد جدّی گویندهٔ حدیث، دقت می‌کنیم و می‌گوییم مراد اصلی امام انشا و بیان حکم واقعی نبوده است و حکم شرعی حقیقی از آن فهمیده نمی‌شود.

به عبارت دیگر، با مفروض داشتن درستی و اتقان احادیث معارض و عدم توانایی در خرده‌گیری بر اسناد آنها، ناگزیر از تغییر در دلالت حدیث و یا کشف جهت صدور آن هستیم. تقیّه کاشف جهت صدور است.

از میان نمونه‌های فراوان تقیّه به یک مورد اشاره می‌کنیم.[22]

عمّار بن موسی در روایتی از امام صادق (علیه السلام) آورده است:

> فِي الرَّجُلِ يَتَوَضَّأُ الْوُضُوءَ كلَّهُ إلاّ رِجْلَيْهِ، ثُمَّ يَخُوضُ الْماءَ بِهِما خَوْضاً، قالَ: «أجْزَأَهُ ذلِكَ»[23]
>
> [از حضرت سوال شد:] مردی تمام اعمال وضو را انجام می‌دهد به جز پاها، که به جای مسح، آنها را کاملاً با آب می‌شوید. حضرت فرمود: این کافی و درست است.

روشن است که وضو گرفتن مطابق این روایت، درست نیست و روایات متعدّد و نیز اجماع شیعه بر بطلان و عدم اجرای آن منعقد است. از این‌رو، محدّثان و فقیهان، مانند شیخ طوسی، آن را حمل بر تقیّه کرده‌اند.[24]

گفتنی است که فقیهان متعددی با وجود امکان حمل خبر بر ضرورت یا موارد دیگر، باز هم از احتمال تقیّه سخن گفته‌اند؛ برای مثال، شیخ طوسی در ذیل خبر **جواز مسح سر از پشت آن**[25] و **جواز اکل ذبیحهٔ یهود و نصارا**،[26] و نیز شیخ یوسف بحرانی، که تقیّه را بر دیگر وجوه مقدم داشته است. قضاوت در این‌باره مبتنی بر حل روایات تعادل و تراجیح و ارائهٔ کارکرد تقیّه است که در علم اصول پی گرفته می‌شود.[27]

---

۲۲. برای آگاهی از مثالهای دیگر، ر.ک: مجلهٔ علوم حدیث، ش ۲۳، ص ۲۳: "شیخ طوسی و شیوه‌های تأویل و جمع بین اخبار در *تهذیب الأحکام*".

۲۳. *تهذیب الأحکام*، ج ۱، ص ٦٦، ح ۱۸۷.

۲٤. همان.

۲۵. همان، ص ۹۱، ح ۲٤۰.

۲٦. همان، ج ۹، ص ٦۹، ح ۲۹٦.

۲۷. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: *تقیّه*، صفری فروشانی، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

۲ـ نسخ

در وجود و قبول نسخ، اختلاف نظر وجود دارد؛ امّا چون نزد شیعه به معنای تخصیص زمانی است، پذیرفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، ناسخ برای منسوخ محدودیت زمانی اعلام می‌دارد و ظهور بدوی آن را در جاودانگی، از میان می‌برد؛ زیرا هر دلیلی بنا به ظهور بدوی ناشی از قانونگذاری، حکم خود را تا ابد مستقرّ می‌دارد، امّا ناسخ که حدیثی معارض است و قوی‌تر از منسوخ می‌نماید، این جاودانگی را می‌زداید.

وجود نسخ در احادیث، قطعی و مسلّم است؛ امّا در گسترهٔ آن اختلاف است. برخی از احادیث باب **اختلاف الحدیث** در *کافی*[۲۸] به این موضوع تصریح دارند. برخی از این احادیث در پاسخ به سؤال از سرّ اختلاف نظر اصحاب رسول خدا (صلّی الله علیه و آله) با یکدیگر و نیز اختلاف آرای آنان با نظریات ائمه (علیهم السلام) صادر شده است. برخی از کوتاه‌ترین این روایات را می‌آوریم.

در *کافی* آمده است:

> مُحَمّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أبی عَبْدِاللهِ (علیه السلام) قالَ: قُلْتُ لَهُ: ما بالُ أقْوامٍ یَرْوُونَ عَنْ فُلانٍ وَ فُلانٍ عَنْ رَسُولِ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) لا یُتَّهَمُونَ بِالْکَذْبِ، فَیَجیءُ مِنْکمْ خِلافُهُ بِهِ، قالَ: «إنَّ الْحَدیثَ یُنْسَخُ کَما یُنْسَخُ الْقُرْآنُ.»[۲۹]
>
> محمّد بن مسلم می‌گوید: به امام صادق (علیه السلام) گفتم: چگونه می‌شود کسانی احادیثی را از فلان و فلان، از پیامبر خدا (صلّی الله علیه و آله) نقل می‌کنند و دروغگو هم نیستند؛ امّا احادیثی بر خلاف آنها از شما نقل می‌شود؟ حضرت فرمود: حدیث هم مانند قرآن، نسخ می‌شود.

گفتنی است که نسخ مانند تقیّه، در مراحل پایانی پژوهش دربارهٔ حدیث و پس از اطمینان از عدم امکان جمع، ادعا و قبول می‌شود و مانند تخصیص و تقیید و حمل بر استحباب و دیگر موارد، یک راه حل عرفی، عمومی و ابتدایی نیست.[۳۰]

مثالهای قابل اثبات در نسخ، اندک است و مواردی که در آنها ادّعای نسخ شده را بیشتر فقهای شیعه نپذیرفته‌اند، مانند: وجوب پاسخ دادن به سلام هنگام نماز، تبدیل احرام حجّ اِفراد به عمرهٔ تمتّع،[۳۱] وجوب وضو گرفتن پس از خوردن گوشت شتر،[۳۲] جواز ازدواج موقت،[۳۳] استحباب روزهٔ دوشنبه و پنجشنبه[۳۴] و موارد دیگر که در کتابهای فقه آمده است. به موردی که برخی از فقیهان پذیرفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) به نقل از محمّد بن مسلم آمده است:

> سَأَلْتُهُ عَنْ إخْراجِ لُحُومِ الأضاحِي مِنْ مِنیٰ؟ فَقالَ: «کُنّا نَقُولُ: لایَخْرُجُ مِنْها شَيْءٌ لِحاجَةِ النّاسِ إلَیْهِ، فَأَمَّا الْیَوْمَ فَقَدْ کَثُرَ النّاسُ فَلا بَأسَ بِإخْراجِهِ.»[۳۵]

---

۲۸. *الکافی*، ج ۱، ص ٦٤ـ ٦٢.

۲۹. همان، ص ٦٤؛ ر.ک: *الذکری*، ص ۱۳٤.

۳۰. *مسالک الأفهام*، ج ٦، ص ۳۱۸. در این میان، فقیهانی مانند محدّث بحرانی، صاحب *الحدائق الناضره*، را باید استثنا کرد.

۳۱. *الخلاف*، ج ۲، ص ۲٦۹.

۳۲. *منتهی المطلب*، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۱۳.

۳۳. *نهایة المرام*، ج ۱، ص ۲۲۱.

۳٤. این ادعا از ابن‌جنید است (ر.ک: *مختلف الشیعه*، ج ۳، ص۵۰۵).

۳۵. *الکافی*، ج ٤، ص ۵۰۰.

از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ بیرون بردن گوشت قربانی از منا پرسیدم، حضرت فرمود: ما پیشتر می‌گفتیم که به سبب نیاز مردم، نباید چیزی از آنجا خارج شود؛ امّا امروزه، به جهت فراوانی مردم [و بسیار بودن گوشت قربانی]، اشکالی در بیرون بردن آن نیست.

احادیث ناظر به این موضوع، در جوامع روایی و کتب فقهی موجود است.[٣٦]

نمونه‌های دیگری، مانند: منع زیارت قبور،[٣٧] روزهٔ روز عاشورا و خوردن گوشت الاغ وحشی نیز قابل ذکراند. محقق بزرگ، محمّد باقر حسینی استرآبادی مشهور به میرداماد (١٠٤٠ هـ)، نمونه‌هایی را در *الرّواشح السماویه* برشمرده است.[٣٨]

نکته

گفتنی است تأثیر احادیث معارض بر فهم حدیث، به موارد شمرده شده محدود نیست و مباحثی مانند: جری و تطبیق،[٣٩] ظهر و بطن در روایات ناظر به تفسیر و شرح قرآن، اختلاف سطح درک[٤٠] یا نیاز مخاطب[٤١] و ...، نکاتی است که توجّه به آنها در فهم مقصود اصلی گوینده مؤثر است.

چکیده

١ـ شناخت و بازیابی احادیث معارض و حلّ اختلاف روایات با یکدیگر، خود از شاخه‌های مهم دانش فقه الحدیث است؛ به ویژه اگر این تعارض و اختلاف به سادگی قابل حل نباشد.

٢ـ اهمیّت مبحث تعارض و حلّ اختلاف احادیث از آنجاست که ما نمی‌توانیم معصومان (علیهم السلام) را دارای اندیشه‌ها و سخنان معارض بدانیم و احکام متناقض را به آنان نسبت دهیم.

٣ـ عوامل پیدایش تعارض اخبار متعدّداند و برخی (مانند: بدفهمی، نیافتن قرینه‌ها، تصحیف و نقل به معنا، جعل حدیث و اختلاف سطح راویان و مخاطبان) به ما مربوط می‌شود و برخی عوامل دیگر (مانند: تقیّه، نسخ و تدریجی بودن بیان برخی احکام) بیشتر با گویندگان حدیث ارتباط دارد.

٤ـ حلّ اختلاف اخبار به همهٔ دانشهای حدیثی و به‌ویژه سایر مباحث فقه الحدیث نیاز دارد؛ امّا توجّه به اخبار معارض در فهم احادیث نیز مؤثر است. این تأثیر در هر دو زمینه است: تأثیر در مفهوم متن و تأثیر در مقصود گوینده.

---

٣٦. برای نمونه ر.ک: *المحاسن*، ج ٢، ص ٣٢٠؛ *الکافی*، ج ٤، ص ٥٠١؛ *السرائر*، ج ٣، ص ١٣٠؛ *تذکرة الفقهاء*، ج ٨، ص ٣٢٣.

٣٧. «نَهَیْتُکُمْ عَنْ زیارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوها» (*صحیح مسلم*، ج ٣، ص ٦٥).

٣٨. *الرواشح السماویه*، ص ٢٤٩ ـ ٢٤٧.

٣٩. در موانع فهم حدیث بدان اشاره می‌کنیم.

٤٠. مانند تفسیر **تفث** در آیهٔ ﴿وَلْیَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ که معنای گفته شده به ذریح محاربی با معنای ارائه شده به دیگر راویان، متفاوت است (ر.ک: *الکافی*، ج ٤، باب الحجّ).

٤١. مانند احادیث جوع و دنیا و آخرت.

۵ـ تأثیر در مفهوم متن، به شکل چرخش از معنای حقیقی به معنای مجازی، تبدیل معنای وجوبی به استحبابی و جوازی، حمل جواز فعل بر موارد ضرورت و نیز حمل الفاظ ظاهر در حرمت بر کراهت پدیدار می‌شود.

٦ـ توجّه به احادیث معارض در کشف مقصود اصلی گویندهٔ حدیث نیز تأثیر دارد. دو نمونهٔ کلّی و بارز این تأثیر تقیّه و نسخ هستند.

۷ـ تقیّه یعنی آنکه معصوم (علیه السلام) مراد جدّی خود را پنهان دارد و در نتیجه آنچه از ظاهر متن فهمیده می‌شود، قابل استناد نباشد.

۸ـ نسخ نزد شیعه، به معنای تخصیص زمانی حکم است. ناسخ جاودانگی معنای حکم را از میان می‌برد و آن را به دوران خاصّی محدود می‌کند.

۹ـ گفتنی است که نسخ و تقیّه به طور معمول، پس از عدم امکان جمع به کار گرفته می‌شوند و مانند تخصیص و تقیید و نیز حمل بر استحباب و ضرورت، راه‌حلهای عرفی و عمومی نیستند و به‌ویژه نسخ، بسیار اندک اتفاق می‌افتد و اثبات آن نیازمند دلیل معتبر است.

۱۰ـ توجّه به احادیث معارض، در فهم مقصود مباحثی مانند جری و تطبیق و ظهر و بطن در احادیث تفسیری نیز مؤثّر است.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ پانزدهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرَّحمٰن الرَّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ پانزدهم
بهره‌گیری از دستاوردهای بشری

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

✓ از امکان تأثیر دانش بشری بر فهم حدیث آگاهی یابد؛

✓ به چگونگی و فرایند تأثیر دانش بشری بر فهم حدیث پی ببرد؛

✓ با اهمیّت استفاده از شرحها و ترجمه‌ها آشنا شود.

درآمد

پس از طی مراحل متعدد فهم حدیث و پیمودن مسیر درونی آن، به مرحلهٔ سنجش این فهم با دیگر اطلاعات مرتبط می‌رسیم. در این آخرین گام، معنای فهمیده شده از حدیث را با داده‌های دانش بشر مقایسه می‌کنیم.

به عبارت دیگر، این بهره‌گیری دو خاستگاه متفاوت از هم دارد؛ نخست دانشهای بشری مانند علم طبّ و اقتصاد و بسیاری از علوم انسانی جدید همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و سیاست و حقوق، و دوم شرح و تفسیرهای عالمان و محدّثان متخصص در حوزهٔ حدیث و دیگر دانشهای دینی مرتبط و استفاده‌کننده از حدیث مانند فقه، تفسیر قرآن و اخلاق.

فراورده‌های هر یک از این دو حوزه در اصل تأثیر بر فهم ما از حدیث مؤثر و در این امر با هم مشترک‌اند؛ اما چگونگی این تأثیرگذاری و شدّت و ضعف آن لزوماً یکسان نیست. از این‌رو ما این درس را در دو قسمت بیان می‌کنیم.

الف) دانش بشری

تأثیر دانش بشری بر فهم حدیث، جزئی از مسئلهٔ بزرگ‌تر رابطهٔ علم و دین است. این نکته که آیا فهم حدیث در اثر کشف حقایق علمی و دریافتهای بشری از هستی ممکن است دگرگون شود یا تعمیق یابد، پرسش آغازین این مبحث است و چگونگی و فرایند این تأثیر و گونه‌های متفاوت این تعامل دوسویه، مسئلهٔ بعدی است.

۱ـ امکان تأثیر دانشهای بشری بر فهم حدیث

معصومان (علیهم السلام) گوهرهایی پاک و بسی فراتر و والاتر از آدمیان خاک‌نشین‌اند، آنان با هستی‌آفرین ارتباط دارند و منشأ علم آنان، مستقیم یا باواسطه، وحی الهی است و سخنان آنان از حقیقت هستی سرچشمه می‌گیرد.[۱]

ارتباط با منشأ هستی، ثبوت اندیشه‌ها و باورهای آنان را نتیجه می‌دهد و نتیجهٔ منطقی این موضوع، دوام گفته‌ها و آرای ابرازشده بر اساس این باورهاست.

این نتیجهٔ منطقی مانع بزرگی در ذهن برخی ایجاد می‌کند که چگونه معنای حدیث در مسیر تحوّل قرار گیرد و هر از چند گاهی با پدید آمدن فرضیه‌ها و نظریه‌های نو دگرگون شود. به عبارت دیگر، تغییر و دگرگونی از لوازم دانش بشری است و ظهور پیوستهٔ دانشمندان جدید و انجام آزمایشها و تجربه‌های تازه، علوم بشری را به صورت یک واقعیت سیّال، تدریجی و تغییرپذیر درآورده و معرفت بشری را از ثبوت و دوام خارج ساخته است. چگونه می‌توان این معرفت دگرگون‌شونده را با آن معنای ثابت همراه کرد؟

پاسخهایی چند به این پرسش مشکل ارائه شده است؛ برخی نسبی‌گرایان به سهولت، حدیث را نیز یک گزارهٔ علمی می‌دانند و آن را هم از کاروان در حال حرکت علم می‌بینند. آنان ورود گزاره‌های جدید و دستاوردهای تازهٔ علم بشری را به آستان اندیشهٔ انسانی، موجب دگرگون گشتن گزاره‌های قبلی می‌دانند و معرفتی ثابت از حقیقت هستی را انکار می‌کنند و در این میان استثنایی را نمی‌پذیرند و این تأثیر را به همهٔ شاخه‌های دانش بشری سرایت داده، تأثیر پیش‌دانسته‌ها را در همهٔ زمینه‌ها، حتی متون مقدس دینی، ادعا می‌کنند.

نظر برگزیده

ما این تأثیر را به طور اجمالی می‌پذیریم، اما نه در همه جا و نه همیشه. ما نیز بر این باوریم که می‌توان میان معنای حدیث، با مفهوم به ذهن‌آمده از آن تفکیک قائل شد. حدیث در عصر ما، حکایت سخن و فعل معصوم است و ماهیت بشری دارد و این حکایت و بازگویی سخن معصوم (علیه السلام) است و نه خود آن، که به ذهن ما قدم می‌نهد و از این‌رو ممکن است در معرض آسیبهایی چون تقطیع و تصحیف و جدایی از قرینه‌های متعدد لفظی و مقامی قرار گیرد و با محکیّ خود مطابقت تام نداشته باشد. به عبارت دیگر، آنچه را معصوم (علیه السلام) می‌دانسته و باور و ابراز داشته، منطبق با حقیقت هستی است و درست و ثابت و زوال‌ناپذیر، اما آنچه این دانش و باور را انتقال می‌دهد، فعالیت راویان و از گونهٔ کوششهای بشری است و آنچه را ما نیز از گزارش راویان می‌فهمیم، نوعی تلاش ذهنی و انسانی است و این دو در معرض خطا و اشتباه و از این‌رو قابل تغییر و اصلاح‌اند.

برای نمونه، علم طبّ و تجربهٔ علمی و آزمایشهای بالینی ممکن است فهم ما را از برخی احادیث طبّی دگرگون کند. بسیاری از افراد و حتی محدّثان چنین می‌پنداشتند که سفارش امام (علیه السلام) به خوردن فلان گیاه و فلان غذا، عمومی و فرامنطقه‌ای است، یعنی برای همهٔ مکانها و برای همهٔ افراد مبتلا به دردِ خاصِ مطرح شده در حدیث، مفید و در درمان آنها مؤثر است. اما شیخ صدوق، با همهٔ تعبّدش به اخبار و شاید

---

۱. *بحار الأنوار*، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۹۱، باب أَنَّهُمْ (علیهم السلام) عِنْدَهُمْ مَوادُّ الْعِلْمِ وَ أُصولُهُ وَ لا یَقُولُونَ شَیْئاً بِرَأیٍ وَ قیاسٍ، بَلْ وَرَثُوا جَمیعَ عُلومِ النَّبیِّ (صلّی الله علیه و آله) وَ أَنَّهُمْ أُمَناءُ اللهِ عَلیٰ أَسْرارِهِ.

از مشاهدهٔ تأثیر نکردن یا مخالفت با قطعیّات علم طبّ و تجربهٔ بشری، چنین حکم داد که برخی از این دارو و درمانها، ویژهٔ یک موقعیت آب و هوایی معین یا افراد با طبایع خاصّ خود است.[۲]

در میان احادیث تاریخی نیز چنین تعارضهایی با علم تاریخ پیش آمده و به تغییر فهم ما از حدیث منجر شده است، اما این تغییرها بیشتر در ناحیهٔ فهم مقصود اتفاق می‌افتد و کمتر فهم ابتدایی از متن را تغییر می‌دهد. همچنین تأثیر علوم انسانی مصطلح مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، بیشتر از علوم محض و پایه، مانند ریاضیات، شیمی و فیزیک است.

این سخنان چنین نتیجه نمی‌دهد که تأثیر علوم بشری بر فهم حدیث، عمومی، فراگیر و همیشگی است، زیرا این ادعا، استقرای تام و تمام یا قیاس برهانی می‌خواهد و از رهگذر اثبات دهها و حتی صدها تأثیر جزئی و موردی، نمی‌توان حکم کلی و قطعی کرد، اما همین احتمال تأثیر، ما را موظف می‌سازد که حداقل در محدودهٔ علوم و گزاره‌های تأثیرگذار بر فهم حدیث، به فراورده‌های بشری بیندیشیم و گفتگوی علمی میان این دو حوزهٔ معرفتی را برقرار سازیم. این بدان معناست که بر اساس محدودیتهای عمر بشر و امکانات مادی، تنها به آن دسته از گزاره‌های علمی بپردازیم که ارتباط آنها با محتوای حدیث مورد فهم، ارتباطی عقلانی و حتی تجربه شده باشد و نه از سر تصادف و احتمالات دور از ذهن.

برای مثال، سنجش محتوای نامهٔ امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر با داده‌های دو علم جامعه‌شناسی و سیاست، مناسب و معقول به نظر می‌رسد، یا بهره‌گیری از علوم روان‌شناختی برای درک بهتر نامهٔ امام علی (علیه السلام) به امام حسن (علیه السلام)، پذیرفتنی است، اما کاویدن علم شیمی و فیزیک برای رسیدن به فهم برتر در این دو نامه، نامعقول می‌نماید.

۲ـ فرایند تأثیر دانشها بر فهم حدیث

دانشهای بشری حداقل به دو گونه بر فهم حدیث تأثیر می‌نهند؛ نخست ایجاد سؤال و فراهم آوردن زمینهٔ گفتگو دربارهٔ حدیث، و دوم، اختلاف و تعارض.

گونهٔ نخست: ایجاد سؤال و فراهم آوردن زمینهٔ گفتگو دربارهٔ حدیث

در بخش اول، دانشهای بشری، که به نوعی بازتاب نیازهای مادی و روحی انسان هستند، دغدغه‌های ذهنی تولید می‌کنند و از رهگذر بقای این پرسشها، ذهن هشیار را به هنگام برخورد با معانی متناسب و دریافت نکات نهفته در هر گزارهٔ علمی دیگری فعال می‌سازند و آن را به استخراج دقایق و لطایف پنهان در آن برمی‌انگیزند و لایه‌های زیرین متن را بیرون می‌کشند. حال اگر این گزارهٔ علمی حدیث باشد و تراویده از جانهایی سخت بینا، به طریق اولی در برابر این پرسشهای ذهنی به سخن می‌آید.

در این عرصه، فهم ابتدایی ما از حدیث، نادرست خوانده نمی‌شود، بلکه بر فهم ما افزوده می‌گردد و نکته‌های مغفول متن حدیث و ناگفته‌های مقصود امام (علیه السلام) آشکار می‌شود. از همین‌رو، توجه به بهره‌گیری محدثانی که در یکی از دانشهای بشری تخصص داشته‌اند و توانسته‌اند میان داشته‌های خود در حوزهٔ حدیث و اندوخته‌های علمی مرتبط تعامل برقرار کنند، برای ما مفید و رهگشاست و همان‌گونه که

۲. *الاعتقادات*، ص ۱۱۵.

محدثان زبردست در ادب و بلاغت عربی، لطایف متن را استخراج می‌کنند، اندیشه‌های آشنا با روان و شخصیت انسان، از یک حدیث به ظاهر ساده، دهها ویژگی شخصیتی و روانی انسان را بیرون می‌کشند.

برای نمونه، حدیث «أَقَلُّ النّاسِ مُرُوَّةً، مَنْ كانَ كاذِباً؛ مروت و جوانمردی دروغگو از همه کس کمتر است.»[3] را در نظر می‌گیریم. در نظر ابتدایی، آن را تنها یک نکوهش دروغ و دروغگو می‌بینیم و از آن نتیجه می‌گیریم که نباید دروغ گفت؛ اما اندک آشنایی با روان‌شناسی شخصیت، می‌تواند این پرسشها را در ذهن بسازد که آیا حدیث به ارتباط احساس کهتری با دروغبافی اشاره ندارد؟ و آیا این ارتباط یکسویه یا دوسویه است و اگر دوسویه است متغیّر مستقل کدام است و متغیّر تابع چیست؟ آیا قلّت مروّت، دروغگویی می‌آورد یا دروغگویی از مردانگی می‌کاهد و به قلّت مروّت می‌انجامد؟

این پرسشها که می‌تواند زمینهٔ ساختن آزمونهای روان‌شناسی را نیز فراهم کند، ما را به حدیثی مانند «لا يَكْذِبُ الْمَرْءُ إلاّ مِنْ مَهانَةِ نَفْسِهِ؛[4] مرد جز به سبب خواری نفس خویش دروغ نمی‌گوید.» رهنمون می‌شود و ذهن ما را به آن حساس می‌کند تا همبستگی **خواری نفس** و **دروغ** را به طور کامل بررسی کنیم.[5]

گونهٔ دوم: اختلاف و تعارض

گونهٔ دوم و زمینهٔ دیگر تأثیر دانشهای بشری بر فهم حدیث، اختلاف و تعارض است؛ تعارض فهم ما و نتایج تجربهٔ علمی بشر. ذهن بشر، به سبب اختلاف و تعارض گزارهٔ نوپدید علمی با یکی از گزاره‌های مقبول پیشین خود، به تکاپوی حلّ آن می‌افتد و در آغاز، هر دو را درست می‌بیند و به فکر هموار کردن و پذیرش هر دو گزاره می‌افتد و آنگاه که نتوانست، در یکی یا هر دوی آنها تردید می‌کند و حداقل یکی از آنها را به کنار می‌نهد. سخن ما در اینجا این است که این تردیدها و بررسیها نباید فقط در یک حوزه صورت گیرد؛ یعنی علاوه بر کاوش در عرصهٔ علم و تجربه، باید قرینه‌ها، اسباب و فضای صدور و دیگر عوامل مؤثّر در فهم متن و مقصود گویندهٔ حدیث نیز در نظر گرفته شود. اگرچه ممکن است در تلاش مجدد برای فهم حدیث و با وجود سؤالها و احتمالهای جدید، دوباره به مفهوم نخست برسیم و همان نتیجهٔ پیشین را به دست آوریم، که در این صورت باید در درستی فراوردهٔ علمی تردید کرد.[6] و اگر نتیجهٔ علمی چنان بدیهی و قطعی باشد که تردید در آن راه نیابد، باید حدیث را نامفهوم دانست و به فرمان صریح ائمه (علیهم السلام) علم را به همانان باز گرداند.[7]

ما به تجربه دریافته‌ایم که فهمهای روشمند و منطقی از حدیث، در بسیاری از موارد، با ورود گزاره‌های علمی و پیدایش نظریه‌های علمی، تغییر نمی‌کند و تأثیرپذیری گاه و بیگاه این‌گونه فهمهای درست از علوم بشری، چنان اندک است که آن را به حدّ تأثیرات تصادفی فرو می‌کشد و از این‌رو آنچه توصیه لازم دارد، دقت در پیمودن گام به گام و درست مسیر منطقی فهم حدیث است و نه به همهٔ شاخه‌های علوم سر کشیدن،

---

۳. *بحار الأنوار*، ج ۷۲، ص ۲۵۹، ح ۲۱.

٤. *کنز العمّال*، ح ۸۲۳۱؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۲، ص ۲٦۲، ح ٤٥.

٥. ما در جایی دیگر به تفصیل به تعامل حدیث و روان‌شناسی پرداخته‌ایم: «بهره‌گیری از حدیث در روان‌شناسی»، *مجلهٔ علوم حدیث*، ش ۲۹.

٦. تردید در فراوردهٔ علمی ممکن است از تردید در فرضهای اولیه و یا روند گذار از تجربه‌ها به مرحلهٔ تحلیل و تعمیم و نتیجه‌گیری باشد.

۷. *تحف العقول*، ص ۱۱٦، «إذا سَمِعْتُمُ مِنْ حَديثِنا ما لا تَعْرِفُونَهُ فَرُدُّوهُ إلَيْنا وَ قِفُوا عِنْدَهُ، وَ سَلِّمُوا إذا تَبَيَّنَ لَكُمُ الْحَقُّ»؛ ر. ک: *مختصر بصائر الدرجات*، ص ۷۷؛ *بحار الأنوار*، ج ۲، ص ۱۸۹، ح ۲۰ و ص ۱۹۱، ح ۲۸.

اگرچه آشنایی با علومی که ارتباط بیشتری با حدیث دارند (مانند فلسفه و اخلاق) و تلاش برای حل اختلاف داده‌های دو حوزه، به ژرف‌تر شدن فهم ما از حدیث یاری می‌رساند.

ب) شرحها و ترجمه‌ها

شرحها و تفسیرها و حتی ترجمه‌های فنی و درست حدیث و نیز اشعار شاعران متدیّن و فهیم، نمودهای دیگر فهم بشری از حدیث‌اند و از این‌رو، مراجعه به کتب شرح حدیث و ترجمه‌های کهن و معتبر، و نیز برخی مباحث کتب فقهی و اصولی، فهم ما را از حدیث تصحیح می‌کند یا تعمیق می‌بخشد. این نکته مسلم است که فکر محدثان و عالمان پیشین، بیش از نسل کنونی، بر احادیث متمرکز بوده است و قرب زمانی آنها به عصر صدور حدیث و نیز فضای علمی قرون اولیه، آنان را بیش از ما در معرض بهره‌گیری از توفیقات الهی در فهم و درک حدیث قرار داده است.

این نکته دربارهٔ صاحبان جوامع ثانویهٔ حدیث (یعنی فیض کاشانی، علامهٔ مجلسی و شیخ حرّ عاملی) به گونهٔ دیگری صادق است. آنان با احاطهٔ گسترده به اکثر نزدیک به اتفاق احادیث شیعه و قرائت پیوسته و ارتباط و انس مداوم با کتب حدیث، زبان حدیث را در موارد بسیاری بهتر از ما درک می‌کردند و از این‌رو، شرحهای بزرگی مانند *مرآة العقول*، *روضة المتقین* و نکات بیانی *الوافی* و دیگر شروح کتب اربعه، برای ما غنیمتی بزرگ است.

این بدان معنا نیست که ما در برابر فهم پیشینیان، وادار به تقلید شویم و هرچه گفته و نوشته‌اند، بدون تأمّل و دقّت بپذیریم؛ بلکه منظور آن است که بدانها نیز توجه کنیم و رنج پی‌جویی و یافتن را بر خود هموار نماییم و امیدوار باشیم که حاصل این کوشش، ارزشمند است. علم دیگران و فهم پیشینیان، اگرچه حجیّت ندارد، اما اهمیّت دارد. از آنجا که ما این شروح را در بخش پیشینهٔ فقه الحدیث گزارش کردیم و نیز شیخ آقا بزرگ تهرانی در *الذریعه* بدان پرداخته است، آنها را تکرار نمی‌کنیم.

چکیده

۱ـ آخرین گام در تعمیق فهم حدیث، توجه به کوششهای بشری است، که چه در زمینهٔ حدیث و چه در دانش مرتبط با حدیث یا ناظر به محتوای آن صورت گرفته است.

۲ـ ما معتقدیم تأثیر دانش بشر بر فهم حدیث دائمی و لزومی نیست، اما وجود دارد و از این‌رو، توجه به فهم دیگران و نیز بهره‌گیری از علوم بشری می‌تواند فهم ما را تغییر دهد یا تعمیق بخشد.

۳ـ چگونگی تأثیر دانش بشر بر فهم حدیث حداقل دو گونه است: گونهٔ نخست به شکل ایجاد سؤال و در نتیجه افزایش دقت در حدیث و گفتگو دربارهٔ آن و بیرون کشیدن لایه‌های درونی است و گونهٔ دوم هنگام تعارض داده‌های علوم و مفهوم حدیث امکان وقوع می‌یابد.

٤ـ گاه قطعیت تجربه‌های مکرر علمی موجب تغییر فهم اولیهٔ ما نسبت به عموم یا اطلاق حدیث می‌گردد و گاه معنای آشکار احادیث معتبر، موجب تردید در تحلیلها و نظریه‌پردازیهای علمی می‌گردد. در مواردی هم هر

دو قطعی و غیر قابل تأویل هستند، که در این صورت باید تفسیر حدیث را به استناد احادیث «ردّ العلم» به گویندگان حدیث وانهاد.

۵ـ فهمهای روشمند از حدیث با ورود اطلاعات جدید، لزوماً تغییر نمی‌کند و تأثیرگذاری تصادفی هر گزارهٔ علمی جدید، تا زمانی که روشمند نشده و قابلیت تعلیم و تعلّم نیافته، قابل توصیه نیست؛ اما توجه به پرسشهای هر عصر، به شیوهٔ اجتهاد فقه شیعی، لازم است.

٦ـ شرحها و ترجمه‌های فنی و درست حدیث نیز، جلوهٔ دیگری از کوششهای بشر در فهم حدیث است و از این‌رو، مراجعه به کتب شرح حدیث و ترجمه‌های کهن و معتبر، به ویژه اگر نوشتهٔ شارحان جامع‌نگار باشد، می‌تواند سودمند افتد و به تصحیح یا تعمیق فهم ما بینجامد. گفتنی است که اهمیّت فهم دیگران به معنای حجّت بودن آن نیست.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مَبانی فهمِ حدیث

جلسهٔ شانزدهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرَّحمن الرَّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ شانزدهم
موانع فهم متن (۱)

اهداف درس

هدف از ارائهٔ مطالب این جلسه آن است که فراگیرنده:

- ✓ ضرورت زدودن موانع فهم حدیث را دریابد؛
- ✓ با شیوهٔ کشف موانع فهم حدیث آشنا شود.

درآمد

فهم معنای حدیث، مانند هر متن معنادار دیگری، ضابطه‌دار و روشمند است و نمی‌توان هر معنایی را بدان نسبت داد. این فهم تنها در صورتی با مقصود گوینده و نویسنده مطابقت می‌کند یا حداقل به آن نزدیک می‌شود که از روش عقلایی حاکم بر فهم متون پیروی کند و در چنبرهٔ موانع و آفات گرفتار نگردد، که در این صورت، به سوء فهم منتهی می‌شود.

ما در درسهای پیشین، عوامل تأثیرگذار بر فهم حدیث را بررسی کردیم. بی‌توجهی به این عوامل ـ که اقتضای فهم حدیث را فراهم می‌آورند ـ مانع تحقق فهم حدیث می‌شود و مانند هر علّت معلول دیگری، به عنوان جزء اصلی و بخش اولیهٔ سبب وجودی فهم درست حدیث، ناگزیر از فراهم آوردن آنیم.

در این درس، موانعی را که از فهم درست حدیث پیشگیری می‌کند برمی‌شمریم؛ موانع پیش‌گیرنده از تأثیر مقتضی به دست آمده در مرحلهٔ پیشین، که عدم آنها جزء دوم علّت تامه (ترکیب مقتضی و عدم مانع) و سبب وجودی اشیا محسوب می‌شود. برخی از این موانع نقطهٔ مقابل و نقیض یکی از عوامل تأثیرگذار در فهم حدیث است که در این موارد کوشش می‌کنیم با ذکر مثال بحث را روشن‌تر سازیم.

به عبارت دیگر، فهم درست حدیث در گرو به دست آوردن تواناییهای برشمرده در درسهای پیشین و پیراستن ذهن از موانع شمرده شده در این چند درس است. این موانع می‌تواند به راحتی همهٔ زمینه‌ها و قابلیتهای گرد آمده در سیر فهم حدیث را خنثی و ما را از دستیابی به فهم درست حدیث محروم کند.

بر این اساس، ما به بسیاری از این موانع در دو بخش اشاره می‌کنیم، اما به هیچ وجه آنها را به آنچه برشمرده‌ایم منحصر نمی‌سازیم. بخش نخست، موانع مربوط به متن است و در مرحلهٔ اول فهم حدیث، یعنی فهم متن اتفاق می‌افتد و بخش دوم، مربوط به مرحلهٔ دوم فهم حدیث، یعنی فهم مقصود گویندهٔ حدیث است. ما می‌توانیم برخی موانع موجود را مربوط به پژوهشگر و چگونگی تعامل او با حدیث بدانیم، اما به دلیل ساده‌تر بودن بحث و تناسب کلی با دو مرحلهٔ اصلی فهم حدیث، موانع را در همان دو دسته برمی‌شمریم. خاطر نشان می‌شود که موانع برشمرده به همهٔ مراحل جزئی فهم حدیث ناظر نیست و برای نمونه، بی‌توجهی به احادیث

معارض، که یکی از بزرگ‌ترین موانع فهم حدیث است، در اینجا نمونه‌ای ندارد و به همان نمونه‌های آورده شده در جلسهٔ چهاردهم، که برای نشان دادن تأثیر تامّ احادیث معارض در فهم درست متن و مقصود حدیث آورده شده بود، اکتفا کرده‌ایم.

اشتراک لفظی

در درسهای سوم و چهارم با «سیر فهم حدیث» آشنا شدیم و آن را به دو مرحلهٔ کلی فهم متن حدیث و فهم مقصود گویندهٔ آن تقسیم کردیم و فعالیتهای لازم برای طی این دو مرحله را به همان ترتیب برشمردیم. از این رو، موانع را نیز در دو دستهٔ بزرگ «موانع فهم متن» و «موانع فهم مقصود» دسته‌بندی کرده، در پی هم می آوریم.

الفاظ کلام عربی، مانند بسیاری از زبانها، گاه چند معنا دارند و این واژه‌های چند معنایی، که مبحث اشتراک لفظی و معنوی را در علم اصول سبب گشته‌اند و بحث **ایهام** را در ادبیات پدید آورده‌اند، گاه به علّت نداشتن قرینه‌های معین، فهم متن را بر پژوهنده دشوار می‌سازند.

در این موارد، راه‌حلّ اساسی یافتن اسباب صدور حدیث، قرینه‌های متصل و منفصل و احادیث مشابه و هم‌مضمون است.

راه‌حلّ دیگر، استفاده از بافت درون‌زبانی و قراردادن یک یکِ معانی متفاوت واژه در میان جمله و سنجش معنای حاصل از هم‌نشینی آن با بقیهٔ جمله است. ما به دو نمونهٔ حدیثی اشاره می‌کنیم:[1]

مثال اول

کلمهٔ **اختلاف** در حدیث منقول از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله): «اِخْتِلافُ أُمَّتی رَحْمَةٌ»،[2] می‌تواند هم به معنای **تفرقه** و **چنددستگی** باشد و هم به معنای **آمد و شد**. یکی از راویان به نام عبدالمؤمن انصاری، که فقط معنای اول را در ذهن خود داشت و از وجود معنای دیگری برای **اختلاف** غافل مانده بود، سرگردان می‌شود و چون نمی‌تواند رحمت بودن **اختلاف** به معنای تفرقه را باور کند، نزد امام صادق (علیه السلام) می‌رود و مشکل خود را بر ایشان عرضه می‌کند و پس از آنکه تأیید امام را نسبت به صدور حدیث می‌شنود، می‌گوید: اگر اختلاف امت رحمت باشد اجتماع آنان مایهٔ عذاب است! امام (علیه السلام) در پاسخ او، اختلاف را به معنای دیگرش، یعنی آمد و شد، تفسیر می‌کند و گفتهٔ حضرت رسول (صلّی الله علیه و آله) را اشاره به آیه **نَفْر**[3] می‌داند؛ یعنی منظور حدیث این است که از شهرها به مراکز دانش بیایند و بروند تا دین را فرا گیرند و بیاموزند، نه اینکه در آن اختلاف کنند.[4]

---

۱. برای آگاهی از نمونه‌های قرآنی ر. ک: *فقه اللغه*، ص ۳٤٥، باب **وقوع فعل واحد علی عدّة معانی،** ذیل واژه‌های **قضی و صلّ**. یک نمونه بارز از مثالهای قرآنی را پیشتر مرور کردیم و به واژهٔ **نقدَر** پرداختیم.

۲. *بحار الأنوار*، ج ٧٤، ص ١٦٤.

۳. توبه/۱۲۲.

٤. *بحار الأنوار*، ج ١، ص ٢٢٧. نیز ر.ک: مقالهٔ "عرضه حدیث"، منتشر شده در *مجلهٔ علوم حدیث*، ش ۹، ص ١٥٤.

در روایات دیگر نیز واژهٔ **اختلاف** به این معنا آمده است؛ مانند آنچه در زیارت جامعهٔ کبیره خطاب به اهل بیت می‌گوییم و آنها را **مُخْتَلَفُ الْمَلائِکَه** می‌خوانیم و مهم‌تر آنکه در قرآن کریم نیز بدین معنا به کار رفته است.[5] گفتنی است که این حدیث با همان معنای دو دستگی نیز تأیید و توجیه شده است.[6]

مثال دیگر، کلمه **فلج** می‌باشد که ابن‌فارس در معجم *مقاییس اللغه* به دو معنا داشتن آن تصریح می‌کند: یکی به معنای **پیروز شدن** و دیگری به معنای **فاصلهٔ میان دو چیز برابر**، و از معنای دوم، استعمالات **فراخ شدن میان دو پا یا دو دست یا دندانها** را داریم. اما در بسیاری از ادعیه، هر کجا که **فلج** یا **افلج** استعمال شده است، به معنای **پیروز شدن** است. گفتنی است که حالت مجهول این فعل و نیز برخی از هیئتهای اسمی آن، به معنای فلج شدن به کار رفته است که صورت اسمی آن در زبان فارسی شایع است.

نکتهٔ شایان ذکر آن است که در برخی موارد، معانی متعدد حاصل مشابهت دو هیئت از یک ماده به یک معناست، نه آنکه یک مادّه دو معنا داشته باشد. این امر در زبان عربی به جهت تغییر حروف علّه (واو، یاء و الف) اتفاق می‌افتد. مثلاً واژهٔ **مُرْتاب** در روایت منقول از امام علی (علیه السلام): «لا تُصاحِبْ هَمّازاً وَ لا مُرْتاباً»، هر دو معنای فاعلی و مفعولی را دارد؛ زیرا حرف علّه در هر دو صیغهٔ فاعلی و مفعولی (مُفْتَعِل و مُفْتَعَل) به جهت متحرک بودن و مفتوح بودن حرف ما قبل آن، تبدیل به **الف** می‌شود، اگر چه ممکن است به دلیل معنا و هم‌نشینی دیگر عبارتها، یکی از دو احتمال متعین شود.

همچنین گاه اعلال و تغییر حروف موجب می‌شود که یک هیئت از دو ماده نیز به شکل هم بیایند و به علّت مشابهت دو صیغه و هیئت، معنای یک ماده به جای دیگری گرفته شود. مثال این مورد، کلام تند و شماتت‌آمیز امام علی (علیه السلام) به سردستهٔ منافقان معاصرش، اشعث بن قیس، است. امام او را بر بالای منبر مسجد کوفه و در پاسخ به سخن اعتراض‌آمیز او، **حائک بن حائک** و منافق پسر کافر خطاب می‌کند. بسیاری از مترجمان و شارحان *نهج البلاغه*، بر این اساس که **حائک** از ریشهٔ **حَوَکَ** گرفته شده است، **حیاکه** یعنی **بافندگی** را مذموم دانسته‌اند. اما این با تاریخ و نسب خانوادگی اشعث سازگار نیست؛ زیرا او و پدرش از بزرگان قبیله بزرگ **کِنده** در یمن بوده‌اند.[7] از این رو استاد شهیدی، مترجم توانای *نهج البلاغه*، احتمال داده‌اند که **حائِک** ازریشهٔ **حَیَکَ** باشد که به معنای متکبّر است و این، با شخصیت تاریخی و نیز رفتارهای نقل شده از اشعث همخوانی دارد.[8]

مثال دوم

نمونه دیگر، مشابهت ساختاری واژهٔ **حَسَنان** است، که ممکن است تثنیهٔ **حَسَن** یا یک کلمهٔ مستقل با تلفظ **حِسنان** باشد.

---

۵. ﴿إِنّ فِی خَلقِ السَّمَوَتِ وَالأَرضِ وَاختِلَافِ الَّیلِ وَ النَّهَارِ لاَیاتٍ لاِوِلی الالبَابِ﴾، آل عمران/۱۹۰؛ نیز ر.ک : بقره/۱٦٤، یونس/٦، مؤمنون/۸۰.

٦. *بحار الأنوار*، ج ۱، ص ۲۲۷.

۷. ر.ک: *الإصابة فی تمییز الصحابه*، ج ۱، ص ۲۳۹، ش ۲۰۵؛ *موسوعة الإمام علی بن أبي‌طالب فی الکتاب و السّنة و التاریخ*، ج ۱۲، ص ٥۳.

۸. *نهج البلاغه*، ترجمهٔ سیّد جعفر شهیدی، ص ٤٥٤ و ٤٥٥ (تعلیقهٔ ۳ و ٥ بر خطبهٔ ۱۹)؛ *موسوعة الإمام علی بن أبي طالب فی الکتاب و السّنة و التاریخ*، ج ۱۲، ص ٥۳.

امام علی (علیه السلام) در خطبهٔ بلند و دردآلود شقشقیه، ماجراهای پس از کشته شدن عثمان و هجوم سیل‌آسای مردم برای سپردن خلافت به ایشان را توصیف می کند و می‌فرماید:

فَما راعَنی إلاّ وَ النّاسُ کَعُرْفِ الضَّبُعِ إلَیَّ، یَنْثالُونَ عَلَیَّ مِنْ کُلِّ جانِبٍ، حَتّیٰ لَقَدْ وَطِئَ الْحَسَنانِ وَ شَقَّ عِطْفایَ، مُجْتَمِعِینَ حَوْلی کَرَبیضَةِ الْغَنَمِ.

ناگهان دیدم مردم از هر سو روی به من نهادند و چون یال کفتار، پس و پشت هم ایستادند. چندان که **حَسَنان** فشرده گشت و دو پهلویم آزرده، به گِرد من فراهم آمدند و چون گلهٔ گوسفند سر به هم نهادند.

بسیاری از مترجمان *نهج البلاغه*، مقصود از **حسنان** را امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) دانسته‌اند که به جهت قاعدهٔ تغلیب،[9] **حسنان** نامیده می‌شوند. اما قطب راوندی ـ که از نخستین شارحان *نهج البلاغه* است ـ و در پی او ابن ابی‌الحدید، آن را به معنای دو انگشت پا گرفته‌اند. استاد شهیدی، معنای سومی را پیشنهاد داده و چنین گفته است:

حسنان را عموم، امام مجتبی و سید الشهدا گرفته‌اند؛ اما با توجه به معنای فعل مجهول و نیز وضع مجلس امام، بعید به نظر می‌رسد که مقصود از **حسنان**، این دو بزرگوار باشند؛ چه در آن روز، بیش از سی سال از سنشان می‌گذشت. در این صورت چگونه امام می‌فرماید: «زیر پا له شوند»، و به فرض که هجوم مردم فراوان باشد، تنها این دو بزرگوار در کنار امام نبودند، چرا آن دو را نام می‌برد؟ ابن ابی‌الحدید به نقل از قطب راوندی، **حسنان** را به معنی **دو انگشت شست پا** نوشته است، هر چند این تعبیر مناسب به نظر می‌رسد، اما از لغویان، تا آنجا که جستجو کردم، کسی برای **حسنان** چنین معنایی ننوشته است؛ لیکن همین کلمه را به معنی **کنار استخوان بازو** ضبط کرده‌اند[10] و این معنی با کلمهٔ **عِطْفای** که آن را **دو پهلو** معنی کرده‌ام، مناسب‌تر است.[11]

گفتنی است باید سایر روایات و نقلهای تاریخی مرتبط را به دیدهٔ دقت بررسی کرد تا بتوان حکم قطعی و نهایی را داد.

از جملهٔ این سخنان خطبهٔ ۲۲۹ *نهج البلاغه* است که به همین ماجرای بیعت عمومی مردم با علی (علیه السلام) نظر دارد و استاد شهیدی، خود در تعلیقهٔ بعدی بدان تذکر داده است.

از دیگر نکات قابل توجه در این میان، توجه به تغییر غالبی یک ماده پس از رفتن به بابهای ثلاثی یا رباعی مزید است[12] که چون محل بحث آن در علم صرف و ادب است، متعرض تأثیرات آن نمی‌گردیم و تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که به علّت وجود برخی هیئتهای متشابه در باب مجرّد و مزید، توجه به سازگاری معنای

---

۹. **تغلیب** که بیشتر در تثنیهٔ اسمها به کار می‌رود به این معناست که در عوض عطف دو نام مشابه یا مرتبط با هم، یکی از آن دو را مثنی کنند، که غالباً بزرگ‌تر را انتخاب می‌کنند، مانند به کار بردن شمسین برای شمس و قمر.

۱۰. *قانون الأدب*، *تاج العروس*، *مهذّب الأسماء*، *فاکهة البستان*.

۱۱. *نهج البلاغه*، ترجمهٔ شهیدی، ص ٤٥٠ (تعلیقهٔ ۱۲ بر خطبهٔ ۳ (شقشقیه)).

۱۲. مانند: طَهُرَ و طَهَّرَ.

حاصل از هیئت انتخاب شده و بقیهٔ جمله ضروری است. رعایت این مسئله در نسخه‌های خطی قدیمی که بیشتر بدون اعراب و تشدید بوده مهم‌تر است.[۱۳]

تحوّل زبان

این مانع در واقع یکی از مصداقهای نهان مبحث واژه‌های چند معنایی و اشتراک لفظی است؛ زیرا در اینجا نیز واژه چند معنا دارد، اما یکی از معانی آن متروک شده و در عصر ما معنایی دیگر جانشین آن گشته است. از این رو، ما در فهم آن واژه، بدون آنکه به معنای دیگری بیندیشیم، آن را بر همین معنای امروزین حمل می‌کنیم، که گاه از نظر ارزشی با مفهوم فعلی متفاوت است.

زبان‌شناسان معتقدند برخی واژه‌ها در گذر زمان دستخوش تغییرات معنایی می‌شوند و از تغییرات زمان و مکان و عصر خویش تأثیر می‌پذیرند و مردم یک عصر، واژه‌ای را که در معنایی معین به کار می‌رفته است برای معنایی دیگر به کار می‌برند و چون این تغییر اغلب کُند و تدریجی است متوجه آن نمی‌گردند. تأکید گذشتهٔ ما بر مراجعه به کتب لغت اولیه و معاصر زمان صدور احادیث، از همین نکته نشأت می‌گیرد که ممکن است لغویان متأخر نیز به چنین تغییر و تحول معنایی راه نیابند و به شیوهٔ معمول دانشمندان علم لغت، استعمالات عصر خود را معنای لغت بخوانند. یکی از دانشمندانی که به این نکته اشاره نموده، محمّد غزالی است. او در فصل **علم** کتاب *إحیاء علوم الدین* واژه‌هایی را برمی‌شمرد که معنای اولیهٔ آنها با معنای زمان خود او متفاوت است؛ همچون علم، فقه، حکمت و ... .[۱٤]

در میان عالمان معاصر اهل سنّت نیز این مسئله مورد توجه واقع شده است و دکتر یوسف قرضاوی در کتاب *المدخل لدراسة السنة النبویه* همین مبحث را بر واژهٔ **تصویر** انطباق داده و پس از بحث و بررسی نتیجه گرفته است که مفهوم لغوی **تصویر** در عصر جاهلی شامل عکسبرداری در دنیای فعلی نمی‌شود و روایات حرمت تصویر ناظر به این فنّ جدید نیست.[۱۵]

چند مثال زیر این مانع را ملموس‌تر می‌نماید:

مثال اول

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

مَنْ نَکَثَ صَفْقَةَ الإمامِ، جارَ إلَی اللهِ أجْذَمَ.

هر کس بیعتش را با امام بشکند، نزد خدا می آید، در حالی‌که **اجذم** است.

ما اگر به ظاهر لفظ **أجذم** توجه کنیم، بلافاصله آن را با **جذام** هم‌خانواده می‌بینیم و حکم می‌رانیم که شکنندهٔ بیعت در قیامت همچون جذامیان محشور می‌شود و حال آنکه این‌چنین نیست و در این صورت

---

۱۳. مانند **تنزّل**، که هم می‌تواند ماضی باب تفعّل باشد و هم مضارع مونث آن ـ که در اصل **تَتَنَزَّلُ** بوده و تای اوّل به سبب سنگینی افتاده است ـ و هم صیغهٔ مضارع مونث باب تفعیل یعنی **تُنَزِّلُ** باشد.

١٤. *إحیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۳۱. غزالی میان تغییر تدریجی معنای کلمه و خلط معنای اصطلاحی و لغوی و عرفی تفاوتی قائل نشده است.

١٥. *المدخل لدراسة السنّة النبویّة*، ص ٢٠٦.

تناسب درستی میان صدر و ذیل حدیث نمی‌یابیم. اما با مراجعه به کتب لغت، به ویژه کتب لغت اولیه و غریب‌الحدیثها، معنای آن را به درستی درک می‌کنیم: **أجذم** یعنی **مقطوع الید** و **دست بریده** و این برای عرب آن روزگار بسیار ملموس و محسوس بوده است؛ زیرا بیعت با دست صورت می‌گرفته و سزای بیعت شکنی، قطع شدن دست خیانتکار است.

مثال دوم

مُهاجِرٌ عَنْ رَجُلٍ مِنْ ثَقیفٍ قالَ: اِسْتَعْمَلَنی عَلِیُّ بْنُ أبی‌طالِبٍ (علیه السلام) عَلیٰ بابِ بانِقیا وَ سَوادٍ مِنْ سَوادِ الْکُوفَةِ، فَقالَ لی وَ النّاسُ حُضُورٌ: «اُنْظُرْ خَراجَکَ فَجِدَّ فیهِ وَ لا تَتْرُکْ مِنْهُ دِرْهَماً، فَإذا أرَدْتَ أنْ تَتَوَجَّهَ إلیٰ عَمَلِکَ فَمُرَّ بی». قالَ: فَأتَیْتُهُ فَقالَ لی: «إنَّ الَّذی سَمِعْتَ مِنّی خُدْعَةٌ؛ وَ إیّاکَ أنْ تَضْرِبَ مُسْلِماً أوْ یَهُودیّاً أوْ نَصْرانیّاً فی دِرْهَمِ خَراجٍ أوْ تَبیعَ دابَّةَ عَمَلٍ فی دِرْهَمٍ، فَإنَّما أُمِرْنا أنْ نَأخُذَ مِنْهُمُ **الْعَفْوَ**.»[١٦]

شاهد در کلمهٔ **عفو** است، که اگر آن را به معنای امروزینش، یعنی **گذشت** و **بخشش** بگیریم، معنای قابل فهم و درستی از جمله استخراج نمی‌شود، اما ملا محسن فیض کاشانی در جامع حدیثی‌اش، *وافی*، آن را **ما جاءَ بِسُهُولَةٍ** معنا کرده است، یعنی آنچه بدون زور و تکلّف به عنوان خراج می‌دهند و علامهٔ مجلسی در *مرآة العقول*، شرح مبسوط *کافی*، آن را به معنای **زیاده** یا **میانه** تفسیر کرده است، که **زیاده** بهتر و درست‌تر به نظر می‌رسد، یعنی **آنچه از خرج خود زیاد آورند.** هیچ یک از این دو شارح بزرگ، به درستی، عفو را به گذشت تفسیر نکرده‌اند.[١٧]

مثال دیگر واژه **تعمّق** است. امروزه در زبان عربی، تعمّق به معنای غور و دوراندیشی در کار یا فصاحت و دوراندیشی در سخن است.[١٨] در فارسی نیز این معنا، معنایی مثبت و ارزشمند تلقی می‌شود و برای توصیف یک محقق ژرف‌اندیش با یک کار خوب و تحقیقی و علمی، صفت عمیق و متعمّق را به کار می‌بریم. اما در عربی قدیم و بالمآل در حدیث چنین نیست؛ بلکه به معنای افراط و زیاده‌روی بوده است، که معنایی مذموم و ناپسند دارد.[١٩]

از این رو فیلسوفان و متکلمانی که به این تفاوت و تغییر توجه نکرده‌اند، از روایت ذیل که دربارهٔ فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحَدٌ﴾ است چنین فهمیده‌اند که: تعمّق در این آیات و به ویژه سورهٔ توحید خوب است و اساساً نزول این سوره، به دلیل پَر و بال دادن به تعمّق این گروههای ژرف‌اندیش است.

متن روایت چنین است:

عاصِمُ بْنُ حُمَیْدٍ قالَ: سُئِلَ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ (علیه السلام) عَنِ التَّوْحیدِ، فَقالَ: «إنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِمَ أنَّهُ یَکُونُ فی آخِرِ الزَّمانِ أقْوامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأنْزَلَ اللهُ تَعالیٰ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ

---

١٦. *الکافی*، ج ٣، ص ٥٤٠، ح ٨؛ *تهذیب الأحکام*، ج ٤، ص ٩٨، ح ٢٧٥؛ *السنن الکبری*، ج ٩، ص ٢٠٥.

١٧. مصحّح *الکافی*، جناب علی اکبر غفاری، هر دو تفسیر *مرآة العقول* و *وافی* را در حاشیهٔ *الکافی* آورده است. ر.ک: *الکافی*، ج ٣، ص ٥٤٠، ح ٨.

١٨. *فرهنگ لاروس*، ج ١، ص ٦٠٣.

١٩. ر.ک: روایات مربوط به سورهٔ توحید که در *بحار الأنوار*، ج ٧٧، ص ٢٣٤، ح ٣؛ *میزان الحکمه*، ج ٢، ص ١١٠٤، ح ٧٣٨٧ و ص ١١٠٠، ح ٧٣٥٢؛ *کنز العمّال*، ج ٣، ص٣٥، ح ٥٣٤٨ آمده است. نیز *الکافی*، ج ٢، ص ٢٢٨، ح ١؛ *موسوعة الإمام علی بن أبی‌طالب (علیه السلام)*، ج ٦، ص ٢٧٢ عبارت **ضَیَّقُوا عَلیٰ أنْفُسِهِمْ** دربارهٔ روان‌شناسی خوارج؛ *خدا، انسان در قرآن*، ص ٧٢ ـ ٦٨.

أحَدٌ﴾ وَ الآیاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدیدِ إلیٰ قَوْلِه: ﴿وَ هُوَ عَلیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ﴾، فَمَنْ رامَ وَراءَ ذلِکَ فَقَدْ هَلَکَ.»[20]

عاصم بن حمید گوید: از امام سجّاد (علیه السلام) دربارهٔ توحید پرسیدند، ایشان فرمود: خداوند عزّ و جل می‌دانست که در آخر الزمان، گروههایی **متعمّق** خواهند آمد، پس ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أحَدٌ﴾ و آیات سورهٔ حدید تا ﴿وَ هُوَ عَلیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ﴾ را نازل کرد. پس هر کس بیش از این بجوید، هلاک گشته است.

اما خلیل فراهیدی در *العین* چنین می‌گوید:

اَلْمُتَعَمِّق: اَلْمُبالِغُ فِی الأمْرِ الْمَنْشُودِ فیهِ، الَّذی یَطْلُبُ أقْصیٰ غایَتِه.[21]

متعمّق یعنی کسی که در طلب مقصود خود مبالغه می‌کند و تا آخرین حدّ آن را می‌جوید.

روشن است که این زیاده‌روی پسندیده نیست. پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و اله) با کاربرد این واژه در معنای زیاده‌روی، آن را علّت انحراف و بیرون رفتن از دین اسلام که دینی معقول است می‌داند. پیامبر (صلّی الله علیه و اله) از سوی چنین کسانی و در ماجرای تقسیم غنایم نبرد حنین مورد اعتراض قرار گرفت و پس از آنکه اصحاب خود را از آسیب زدن به معترض اصلی باز داشت، فرمود:

سَیَکُونُ لَهُ شیعَةٌ یَتَعَمَّقُونَ فِی الدّینِ حَتّیٰ یَخْرُجُوا مِنْهُ کَما یَخْرُجُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمْیَةِ.

و تاریخ نشان داد که این شخص، جمعیت خوارج را سامان داد و با علی (علیه السلام) جنگید. اینان «مارقین» نیز نامیده می شوند و «مارق» به تیری گویند که با شدت بیش از حد از کمان رها شده، هدف را دریده و از آن فراتر رفته است و این به‌گونه ای دیگر مفهوم افراط و زیاده‌روی را تأیید می‌کند. بر اساس همین فهم، تحلیل بزرگ، نو و کارامدی دربارهٔ روان‌شناسی خوارج در *موسوعة الامام علی بن أبی‌طالب* آمده است (ج ٦، ص ٢٨٨ ـ ٢٦١).

واژهٔ **تعمّق** در *نهج البلاغه* نیز به کار رفته و در آنجا نیز به آسانی فهمیده می‌شود که معنای نکوهیده‌ای است.

اَلْکُفْرُ عَلیٰ أرْبَعِ دَعائِمَ: عَلَی التَّعَمُّقِ وَ التَّنازُعِ وَ الزَّیْغِ وَ الشَّقاقِ. فَمَنْ تَعَمَّقَ لَمْ یَنُبْ إلَی الْحَقِّ.[22]

کفر بر چهار پایه استوار است: بر تعمّق، تنازع، کجروی و جدایی. پس هر کس که تعمّق کرد، به حق باز نگشت.

استاد شهیدی می‌گوید:

عَمْق و **عُمْق** کرانه‌های بیابان بی‌آب و علف است و **تعمّق** درشدن در عمق است؛ کسی که در کرانه‌های بیابان رود و به عمق آن درشود، خود را هلاک سازد و این تعبیری لطیف است برای آن کس که پی وهم را گیرد.[23]

---

٢٠. *الکافی*، ج ١، ص ٩١، ح ٣؛ *التوحید*، ص ٢٨٣، ح ٢.

٢١. *العین*، مادهٔ **عمق**. در لسان العرب همین جمله آمده، اما به جای **المنشود**، **المتشدّد** است.

٢٢. *نهج البلاغه*، حکمت ٣١.

٢٣. *نهج‌البلاغه*، ترجمهٔ شهیدی، ص ٥٣٧، تعلیقهٔ ٩.

در مباحث فقهی نیز این مشکل پدید می‌آید. برای نمونه، واژهٔ **حَرَم** در معنای امروزین، بیشتر به مرقدهای پاک امامان و امامزادگان اطلاق می‌شود. مثلاً اگر گفته شود حرم امیر المؤمنین (علیه السلام)، مرقد ایشان که در نجف قرار دارد به ذهن متبادر می‌شود و نه کوفه که شهری جدا و کنار نجف است. اما روایات مربوط به مختار بودن مسافر در چهار مکان، فقط کوفه را محل این تخییر میان قصر و اتمام نماز می‌داند و آن را شامل کوفه دانسته است و نه نجف.

آیت الله بروجردی در درس صلاة مسافر خود به این نکته توجه داده‌اند و به صراحت اظهار نظر کرده و گفته‌اند:

> اَلْکُوفَةُ حَرَمُ أمیرِ الْمُؤمِنینَ (علیه السلام) وَ کَوْنُها حَرَماً لَهُ مِنْ جِهَةِ کَوْنِها مَحَلًّا لِهِجْرَتِه (علیه السلام)، کَالْمَدینَةِ لِلنَّبِیِّ (صلّی الله علیه و آله)، وَ عَلیٰ هذا فَلا تَشْتَمِلُ النَّجَفَ. وَ أمّا احْتِمالُ أنْ یُرادَ بِحَرَمِه مدْفَنُهُ، کَما تَعارَفَ إطْلاقُ لَفْظِ الْحَرَمِ فی أعْصارِنا عَلیٰ مِدْفَنِهِ وَ مِدْفَنِ سائرِ الأئمَّةِ، فَبَعیدٌ جِدّاً کَما لا یَخْفیٰ.[۲۴]
>
> کوفه حرم امیر مؤمنان است و از این رو حرم اوست که محل هجرت ایشان بوده است، مانند مدینه برای پیامبر (صلّی الله علیه و آله)، بنابراین، شامل نجف نمی‌شود. اما احتمال اینکه منظور از حرم مدفن ایشان باشد، همان‌گونه که در زمان ما به مدفن ایشان و دیگر امامان حرم می‌گویند، بسیار بعید است.

خلط معنای لغوی و اصطلاحی

معنای اصطلاحی یک حالت وقوع یافته از تحول معنایی واژه است که فقط نزد گروه خاصی و نه همهٔ عرف و اجتماع صورت پذیرفته است؛ یعنی گروهی از مردم یا دانشمندان علمی خاص، معنای عرفی واژه‌ای را تغییر داده آن را برای معنای منظور خود به کار می‌گیرند. این معنای جدید گاه تفاوت چشمگیری با معنای اصلی و عرفی دارد و گاه با آن ارتباطهایی وثیق و مناسب دارد. انس آشنایان با اصطلاح و کاربرد مکرر آن موجب می‌شود تا آنان به هنگام شنیدن و خواندن واژهٔ اصطلاح شده، به معنای اصطلاحی واژه ره ببرند و از به خاطر آوردن معنای اصلی و لغوی باز مانند و در نتیجه احادیثی را که آن واژه در آنها به معنای لغوی خود و نه معنای اصطلاحی به کار رفته است، به‌گونه‌ای نادرست بفهمند. نمونهٔ قابل ارائه در این زمینه واژه **ادب** است که در اصطلاح به معنای لغت و شعر و علوم بلاغی و ادبی است، در حالی که در لغت به معنای امر همگانی و مورد دعوت و قبول همه است و در حدیث به همین معنای لغوی یعنی **هنجار عمومی** به کار رفته است. نمونه‌های دیگر، برخی اصطلاحات فلسفی و فقهی مانند **حکمت** و **صلاة** است که از موارد خلط با واژه‌های حدیث است.

نمونه‌ها

برای مثال واژهٔ **حکمت** در حدیث «اَلْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤمِنِ» نزد دسته‌ای از فیلسوفان چنین حالتی دارد و آنان

---

۲۴. *البدر الزاهر فی صلاة المسافر*، ص ۲۶۲. ایشان این نکته را در مفهوم **وطن** نیز بیان داشته‌اند (ر.ک: *البدر الزاهر*، ص ۱۶۳).

معنای حکمت را با علم فلسفه یکی پنداشته و بر این اساس حدیث را مؤید فلسفه دانسته‌اند و برخی از مخالفان فلسفه نیز در این ورطه افتاده و چون با علم فلسفه خصومت داشته‌اند، **ضالّه** را به معنای **مُضِلّه** یعنی **گمراه کنندهٔ مؤمن** معنا کرده‌اند. در صورتی که اگر به کتابهای لغت و نیز مجموعه روایات **حکمت** مراجعه کنیم، مشاهده می‌کنیم که **حکمت** به همان معنای لغوی خود یعنی **منع و محکم داشتن** به کار رفته و امامان هرگونه علم و شناخت و مهارتی را که لگام جهل انسان را محکم نگاه دارد حکمت نامیده‌اند و از این رو نه مؤید علم فلسفه است و نه مخالف آن، بلکه شمول آن به همان ملاک بستگی دارد.[۲۵]

واژهٔ **صلاة** در علم فقه و نزد همهٔ فقیهان به معنای نماز است؛ خواه واجب و فریضه و خواه مستحب و نافله و نمی‌توان در ابواب فقه به سادگی برای آن معنای دیگری یافت، زیرا معنـای عرفـی و لغـوی آن یعنـی **درود فرستادن** و **دعا کردن** بیشتر در مباحث عقیدتی و غیر فقهی کاربرد دارد. این معنا اگر چـه متـروک نیـست و در قرآن ـ مثلا در آیهٔ ﴿إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِکَتَهُ یصَلُّونَ عَلَی النَّبِیِّ یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَ سَـلِّمُوا تَـسْلِیمًا﴾[۲۶] و دعاها و ذکرهایی مانند صلوات که در تشهد نماز نیز خوانده می‌شود به کار می‌رود، اما به سبب انـس ذهـن بـا معنای اصطلاحی، کمتر و دیرتر به ذهن خطور می‌کند. از این رو ممکن است حدیث ذیل را در آغاز بـه گونـهٔ دیگری بفهمیم.

قالَ رَسُولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله):

إذا دُعِیَ أَحَدُکُمْ إِلَی الطَّعامِ فَلْیُجِبْ، فَإِنْ کانَ صائِماً فَلْیُصَلِّ.[۲۷]

چون هر یک از شما را به خوراک دعوت کردند اجابت کند و اگر روزه بود نماز بگزارد (یا برای میزبان دعا کند).

ملاصدرا در کتاب تفسیر خود همان معنای لغوی یعنی **دعا کردن به برکت و خیر برای شخص دعوت کننده** را معنای حدیث دانسته است، که با تفسیر برخی شارحان حدیث مطابقت و سازگاری دارد.[۲۸]

گفتنی است می‌توان این مثال را نزد کسانی که **صلاة** برای آنها به یک اصطلاح تبدیل نشده است، از مصداقهای اشتراک لفظی و واژه‌های چند معنایی دانست، اگرچه گاه مراد از آن به وسیلهٔ **قاعدهٔ هم‌نشینی** به آسانی روشن می‌شود.[۲۹]

مثال دیگر واژهٔ **وضوست**، که بسیاری از ما همین طهارت مصطلح و رایج را از آن می‌فهمیم، با آنکه در لغت به معنای **نظافت** آمده است؛[۳۰] از این رو هنگام ترجمه و تفسیر احادیث مربوط به آداب اکل (خوردن) ـ که یکی از مستحبات غذا خوردن را وضوی پیش و پس از طعام می‌دانند ـ و نیز برخی احادیث فقهی، باید به آن توجه داشت.[۳۱] شیخ طوسی نیز بر همین اساس، احادیث مربوط به **وضو پس از خون آمدن از بینی** را بر همین

---

۲۵. ر.ک: *معجم مقاییس اللغه*، ص ۲۷۷؛ *العلم و الحکمة فی الکتاب و السنّه*، ص ۸۱، تحقیقٌ فی معنی الحکمة و أقسامها.

۲۶. احزاب/۵۶.

۲۷. *سنن الترمذی*، ج ۲، ص ۱۳۹، ح ۷۷۷.

۲۸. ر.ک: *عارضة الأحوذی بشرح صحیح الترمذی*، ج ۳، ص ۳۰۸.

۲۹. ر.ک: *الغیبه*، ص ۵۹ و آغاز عهدنامهٔ مالک اشتر (*امالی مفید*، ص ۸۱).

۳۰. *معجم مقاییس اللغه*، ج ۶، ص ۱۱۹.

۳۱. ر.ک: *وسائل الشیعه*، ج ۲۴، ص ۳۳۴ (باب ۴۹: استحباب غسل الیدین قبل الطعام و بعده). جالب توجه اینکه بیـشتر احادیـث این باب، بر واژهٔ وضو، نه شستن دستها تکیه دارند، اما شیخ حرّ عاملی بر اساس فهم درست خود، عنوان **غسل الیدین** را برگزیـده است.

معنا حمل می‌کند. او پس از نقل عبارتِ «وَ قَدْ رَعَفَ بَعْدَمَا تَوَضَّأَ دَماً سَائِلاً، فَتَوَضَّأَ»[۳۲] (پس از وضو گرفتن، از بینی‌اش خون آمد، پس وضو گرفت) می‌گوید:

فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِالتَّوَضُّؤِ هاهُنَا غَسْلَ الْمَوْضِعِ، لأنَّ تَنْظِيفَ الْعُضْوِ يُسَمَّى وُضُوءاً، لأَنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنَ الوَضَاءَةِ الَّتِى هِىَ الْحُسْنُ. أَلا تَرىٰ أَنَّ مَنْ غَسَلَ يَدَهُ وَ نَظَّفَهَا وَ حَسَّنَهَا قِيلَ: "وَضَّأَهَا" وَ يُقَالُ: "فُلانٌ وَضِيءُ الْوَجْهِ" وَ "قَوْمٌ وِضاءٌ"

مَسَامِيحُ الْفِعَالِ ذَوُوا أَنَاةٍ مَرَاجِيحُ وَ أَوْجُهُهُمْ وِضَاءُ.

ممکن است که منظور از وضو در اینجا، شستن همان موضع باشد، چون تمیز کردن عضو را هم وضو می‌گویند، زیرا وضو از **وَضاءَة** به معنای **حسن** و **زیبایی** است، نمی‌دانی که هر کس دستش را بشوید و آن را تمیز کند، می‌گویند: **وَضَّأها** و یا گفته می‌شود: فلان کس **وَضیءُ الْوجه** یعنی خوش‌روست و یا **قومٌ وِضاء** به معنای زیبا رویان است.

نکته

این بحث با مبحث **حقیقت شرعیه** در علم اصول ارتباط دارد. حقیقت شرعیه یعنی تغییر معنای یک واژه از سوی شارع. امامان (علیهم السلام) و حتی پیشتر از ایشان، قرآن و پیامبر (صلّی الله علیه و آله) می‌توانند واژه‌ای را برای برخی عبادتها و آیینهای دین به کار برند و معنای لغوی آن را کنار نهند؛ مثلاً حجّ به معنای قصد را برای مناسک و عبادت مخصوص به کار برده‌اند، زیرا حقیقت شرعیه در صورت وقوع موجب پدید آمدن یک اصطلاح می‌شود و زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا معنای لغوی را کنار نهیم و معنای واژه را بر معنای جدید و تحول پذیرفته حمل کنیم؛ اما اثبات حقیقت شرعیه نیازمند دلیل است و تا در هر مورد، تحقق حقیقت شرعیه را اثبات نکرده‌ایم و در کاربرد واژه در معنای اصطلاحی شرعی از سوی امام تردید داریم، موظفیم واژه‌های متن حدیث را بر معنای لغوی و عرفی حمل کنیم. به عبارت دیگر، معنای لغوی لفظ هر چند دیریاب باشد، بر معنای اصطلاحی مقدم می‌شود و تنها با قرائن کلامی و مقامی می‌توان به ارادهٔ معنای اصطلاحی حکم داد. شیخ طوسی این اصل را در حدیثی که گذشت مدّ نظر داشته و در ادامه سخن چنین گفته است:

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ يُمْكِنُكُمْ حَمْلُ الْخَبَرِ عَلىٰ مُقْتَضىٰ لَفْظِ اللُّغَةِ، مَعَ انْتِقَالِهِ فِى الشَّرِيعَةِ وَ الْعُرْفِ إِلَى الأَفْعَالِ الْمَخْصُوصَةِ؟ أَلا تَرىٰ أَنَّ مَنْ قالَ: "تَوَضَّأْتُ" لا يُفْهَمُ مِنْهُ فِى الْعُرْفِ إلاّ الْوُضُوءُ فِى الشَّرِيعَةِ وَ لا يُقَالُ لِمَنْ غَسَلَ يَدَيْهِ أَوْ غَسَلَ عُضْواً مِنْ أَعْضَائِهِ: "تَوَضَّأَ" بِالإِطْلاقِ؟ قِيلَ: إِطْلاقُ اللَّفْظِ ـ وَ إِنْ كانَ قَدِ انْتَقَلَ إِلىٰ مَا ذَكَرْتُمْ فِى الْعُرْفِ ـ فَمُضافُهُ لَمْ يَنْتَقِلْ، وَ إِنَّما يُفِيدُ الْمُضافُ مِنْهُ بِحَسَبِ ما أُضِيفَ إِلَيْهِ. أَلا تَرىٰ أَنَّ مَنْ قالَ: «تَوَضَّأْتُ مِنَ الْحَدَثِ أَوْ لِلصَّلاةِ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إلاّ الأَفْعَالُ الْمَخْصُوصَةُ فِى الشَّرِيعَةِ، وَ لَوْ قالَ بَدَلاً مِنْ ذَلِكَ: «تَوَضَّأْتُ مِنَ الطَّعَامِ» أَوْ «تَوَضَّأْتُ لِلطَّعَامِ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إلاّ غَسْلُ الْعُضْوِ وَ التَّنْظِيفُ. وَ الَّذِى فِى الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ: «رَأَيْتُ أَبِى، وَ قَدْ رَعَفَ بَعْدَ ما تَوَضَّأَ دَماً سَائِلاً، فَتَوَضَّأَ»، فَكانَ تَقْدِيرُهُ أَنَّهُ تَوَضَّأَ مِنْهُ، وَ لَوْ صَرَّحَ فَقالَ: «تَوَضَّأَ مِنَ الرُّعافِ» لَما فُهِمَ مِنْهُ

۳۲. *تهذیب الأحکام*، ج ۱، ص ۱۳، ح ۲۹.

إلاّ غَسْلُ العُضْوِ، كَما أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «تَوَضَّأتُ مِنَ الطَّعَامِ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إلاّ تَنْظِيفُ العُضْوِ الْمَخْصُوصِ.

اگر گفته شود: چگونه این حدیث را بر معنای لغوی حمل کردید، با آنکه در عرف و شریعت، معنایش دگرگون گشته و بر همین افعال مخصوص وضو حمل می‌شود و شاهد آن فهم عرف از جمله **تَوَضَّأتُ** است که همین وضوی شرعی را می‌فهمد و به آنکه دستان و یا عضوی از بدنش را شسته، نمی‌گویند وضو گرفت، پاسخ می‌دهیم: اگر چه اطلاق لفظ همین‌گونه است، اما در حالت اضافه این‌گونه نیست و نقل به حقیقت شرعی فقط در لفظ وضو بدون اضافه به چیز دیگری صورت گرفته است و در حالت اضافه وابسته به مضافٌ الیه خود می‌باشد؛ مثلاً اگر کسی بگوید: «تَوَضَّأتُ مِنَ الْحَدَثِ أوْ لِلصَّلاة»، همین معنای شرعی فهمیده می‌شود؛ ولی اگر به جای اینها بگوید: «تَوَضَّأتُ مِنَ الطَّعامِ» یا «تَوَضَّأتُ لِلطَّعامِ»، جز شستن عضو و تمیز کردن آن فهمیده نمی‌شود و آنچه در این حدیث است آن است که گفت: «دیدم پدرم ـ بعد از آنکه وضو گرفته بود ـ از بینی‌اش خون سرازیر شد، پس وضو گرفت» و **مِنهُ** از آن در تقدیر است؛ یعنی **از همان خونِ بینی** و اگر تصریح کرده بود و گفته بود: **از خون بینی وضو گرفت**، جز همین شستن عضو مفهوم دیگری نداشت؛ درست مانند آنکه بگوید: از خوراک وضو گرفت، یعنی عضو مخصوصش را شست.

شیخ طوسی برای تأیید ادعای خود چند حدیث دال بر عدم لزوم وضو به هنگام خون آمدن از بینی آورده است.[۳۳]

چکیده

موانع عمدهٔ فهم متن متعددند، که در این درس، سه گونه از آنها به بحث گذاشته شد:

۱ـ اشتراک لفظی

واژه‌های چند معنایی در هر زبان، مشکلاتی را در فهم آنها پدید می‌آورد. استفاده از قرینه‌های به کار رفته و توجه به احادیث هم‌مضمون، به حل این مشکل کمک می‌کند.

۲ـ تحوّل زبان

گاه معنای یک واژه، متروک و معنایی دیگر جانشین آن می‌شود. غفلت از این تحوّل موجب می‌شود معنای امروزین را به جای معنای گذشتهٔ آن، که ممکن است مربوط به دهها قرن پیش باشد، بگذاریم. مراجعه به کتب لغت کهن و غریب الحدیث و نیز گردآوری همهٔ قرینه‌ها می‌تواند از این غفلت پیشگیری کند.

۳ـ خلط معنای لغوی و اصطلاحی

معنای اصطلاحی حالتی خاص از تحول معنایی واژه است که فقط نزد گروه خاصی و نه همهٔ مردم به وقوع پیوسته است. این معنا گاه تفاوت چشمگیری با معنای اصلی دارد و انس با آن، معنای حقیقی و لغوی واژه را از یاد آشنایان با اصطلاح می‌برد. واژهٔ **حکمت** نمونه‌ای از این دسته است. این مبحث با بحث حقیقت شرعیه و

۳۳. ر.ک: *تهذیب الأحکام*، ج ۱، ص ۱۵ـ ۱٤.

علم اصول ارتباط دارد؛ زیرا حقیقت شرعیه، در صورت وجود، همان ایجاد معنای اصطلاحی برای یک واژه از سوی شارع است.

دانشکده مجازی علوم حدیث

مبانی فهم حدیث

جلسهٔ هفدهم

استاد عبدالهادی مسعودی

بسم الله الرَّحمٰن الرَّحیم

مبانی فهم حدیث
جلسهٔ هفدهم
موانع فهم متن (۲)

درآمد

در جلسهٔ گذشته با سه مانع از موانع فهم متن آشنا شدیم و در این جلسه با سایر این موانع آشنا خواهیم شد.

خلط معنای فارسی و عربی

پس از مسلمان شدن ایرانیان، زبان فارسی از زبان عربی تأثیر پذیرفته و بسیاری از واژه‌های زبان عربی را به کار گرفته است. همچنین ورود معارف عمیق و ژرف توحیدی برگرفته از قرآن و حدیث موجب شده گاه همان واژه‌ها در زبان فارسی جای گیرند و حتی از معادلهای فارسی خود، پرکاربردتر و روشن‌تر شوند؛ واژه‌هایی مانند: شکر، محبّت، عقل و علم از این قبیل‌اند.

در این میان، شباهت شکلی و شنیداری برخی واژه‌های عربی به واژه‌های فارسی، موجب این تصور در خواننده و شنونده می‌شود که منظور و مفهوم آن واژهٔ عربی، همان مفهوم واژهٔ فارسی است.

نمونه‌ها

برای مثال حدیث مشهور امام علی (علیه السلام) در *نهج البلاغه*،[1] که دربارهٔ زن فرموده است: «اَلْمَرْأَةُ رَيْحانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرَمانَةٍ»، چنین فهمیده شده است که: زن گل خوشبوی است و نه قهرمانه و پهلوان، حال آنکه **قهرمانة** در زبان عربی بدین معنا نیست. **قهرمانة** در عربی به معنای **پیشکار** و وکیل و متصدی کارهای فرد دیگر است و مقصود حضرت در اینجا، نهی از به خدمت گرفتن زن در امور خانه و مزرعه و کار کشیدن از او در امور شخصی و مربوط به شوهر است. همین نکتهٔ کوچک سبب شده تا برخی این حدیث را انکار کنند و تأخّر پیدایش واژهٔ **قهرمان** نسبت به زمان صدور حدیث امام علی (علیه السلام) را دلیل بر جعلی بودن این حدیث بدانند، حال آنکه این واژه در *کافی* و دیگر کتب متقدم بر *نهج البلاغه* موجود است و معلّی بن خنیس **قهرمان**، یعنی پیشکارِ امام صادق (علیه السلام) بوده است.[2]

مثال مشهور دیگر حدیث «اَلْحَسُودُ لا يَسُودُ» می‌باشد که برخی مترجمان برای رعایت وزن و آهنگ، آن را به«حسود هرگز نیاسود» ترجمه نموده یا آن را از **سود** فارسی بهره‌مند دانسته و گفته‌اند: «حسود هرگز سود نمی‌برد»؛ حال آنکه از **سُؤْدَد** و **سیادت** به معنای **سروری** است؛ یعنی: «حسود هیچ‌گاه سیادت نمی‌یابد».

---

۱. *نهج البلاغه*، نامهٔ ۳۱.

۲. *الکافی*، ج ۵، ص ۱۵۸.

نکتهٔ جالب توجه آنکه برخی از واژه‌های زبان عربی در زبان فارسی با همان هیئت اما با معنایی دیگر و متفاوت از معنای عربی خود به کار می‌روند؛ برای مثال، واژهٔ **احتمال** در زبان فارسی به معنای **تخمین** و **حدس** و **گمان** است، اما در زبان عربی به معنای **تحمّل** می‌باشد و از این‌رو، حدیث «اِحْتِمالُ الْجاهِلِ صَدَقَةٌ» را باید به معنای تحمّل و بردباری در برابر شخص نابخرد معنا کرد، که به دلیل: «هر کار نیکی صدقه است»، گونه‌ای صدق و احسان به شمار می‌رود.

نادیده گرفتن حروف

در کلام عربی، حروف، به ویژه حروف تعدّی و حروف جرّ، نقشی انکارناپذیر دارند. این حرفها مانند حروف اضافه در زبان فارسی و انگلیسی با همهٔ کوچکی، نقشهای بزرگی در جمله ایفا می‌کنند. بودن، نبودن یا تغییر این حروف، به ویژه آن دسته که برای متعدّی کردن افعال لازم به کار می‌روند، تأثیر عمده‌ای در معنای کلام دارد و بی‌توجهی به آنها، گاه معنایی متضاد با مقصود اصلی گوینده را به ما می‌فهماند. مثال این نکته، روایت مشهور «فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سنّتی فَلَیْسَ مِنّی»[3] است که اگر **عن** جای خود را به **فی** بدهد، معنایی کاملاً عکس نتیجه می‌دهد.[4]

کلمات دیگری همچون **عَدْل** نیز همراه حروف متفاوتی به کار رفته‌اند؛ برای مثال، امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

کَذَبَ الْعادِلُونَ بِکَ إِذْ شَبَّهُوکَ بِأَصْنامِهِمْ وَ نَحَلُوکَ حِلْیَةَ الْمَخْلُوقینَ بِأَوْهامِهِمْ.[5]

شریک‌گیرندگان برای تو دروغ گفتند که تو را به بتهایشان همانند کردند و جامهٔ آفریدگان را، به گمان بی‌پایهٔ خود، بر تو پوشاندند.

حضرت این جمله را در خطبهٔ **اشباح** فرموده و **عَدْل** به علّت همراهی **باء** به **معنای شرک آوردن** است. همین ماده اگر با **عن** متعدّی شود، معنایی دیگر می‌یابد، مانند **عَدَلَ عَنِ الطَّریقِ** که به معنای **منحرف شدن** و **کناره گرفتن** است.[6]

باید افزود که گاه فعلی خود متعدّی است، اما با حرف جرّ نیز به کار می‌رود و معنایش تغییر اندکی می‌کند. یکی از این افعال **عَقَلَ** است که متعدی است و بندرت با **عن** به کار می‌رود و از این‌رو از موارد مشکل‌زاست و شارحان و مترجمان حدیث را به تکاپو واداشته است. یک نمونهٔ ساده از کاربرد این ترکیب، این روایت است:

کانَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) یُعِیدُ الْکَلِمَةَ ثَلاثاً لِتُعْقَلَ عَنْهُ.[7]

پیامبر خدا سخن حکمت‌آمیز خود را تکرار می‌کرد تا از او درست فرا گیرند.

گفتنی است گاه حرف مجرور، فعلی را که خودْ متعدی است، به مفعول دوّم متعدّی می‌کند؛ مانند مادّهٔ **سَأَلَ** که در آغاز روایات بسیاری به کار می‌رود. **سَأَلَ** متعدی است و **سَأَلَهُ** یعنی: **از او پرسید**؛ اما اگر با **عن** به کار

---

۳. این متن بخشی از حدیث است (ر.ک: *الکافی*، ج ۵، ص ٤٩٦؛ *صحیح البخاری*، ج ٦، ص ١١٦).

٤. رَغِبَ فیه: أرادَهُ؛ رَغِبَ عَنْهُ: لَمْ یُرِدْهُ (الصحاح).

۵. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۹۱.

٦. ر. ک: *الصحاح*، ج ۳، ص ١٢٤٤؛ *العین*، ج ٦، ص ٢٧٦.

۷. *سنن الترمذی*، ج ۵، ص ٢٦٢، ح ٣٧٢٠ و برای موارد دیگر ر. ک: *العقل و الجهل فی الکتاب و السنّه*. نیز *بحار الأنوار*، ج ۱، ص ۹۲.

رفت یعنی: **از او دربارهٔ چیزی پرسید.** بحث بیشتر در این زمینه را لازم نمی‌دانیم و علاقه‌مندان را به کتابهای ادبی و لغت ارجاع می‌دهیم.[۸]

تصحیف و تحریف

تردیدی نیست که تغییر عامدانه یا بدون قصد هر متن، در فهم ما تأثیر می‌گذارد و اساساً تحریفهای عمدی با همین هدف صورت می‌گیرد. تأکید ما در نخستین جلسات درس و اصرار بر آگاهی از عدم تصحیف و تحریف روایت و دست‌یابی به نسخه‌های گوناگون، از همین نکته نشأت گرفته است که فهم درست فرمودهٔ امام، در گرو دست‌یابی به عین متن یا معنای صادر شده از آن است.

در جریان عرضهٔ حدیث، یکی از انگیزه‌های عرضه، دست‌یابی راوی به متن اصلی و تصحیف‌نشدهٔ حدیث است، که چند نمونه را نقل و ترجمه می‌کنیم:

مثال اول

از ابراهیم بن ابی‌محمود نقل شده است:

قُلْتُ لِلرِّضا (علیه السلام): یَا ابْنَ رَسولِ اللهِ! ما تَقُولُ فِی الْحَدیثِ الَّذِی یَرْوِیهِ النّاسُ عَنْ رَسولِ اللهِ أَنَّهُ قالَ: «إِنَّ اللهَ ـ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ ـ یَنْزِلُ فِی کُلِّ لَیْلَةِ جُمُعَةٍ إِلَی السَّماءِ الدُّنْیا؟»

فَقالَ (علیه السلام): «لَعَنَ اللهَ الْمُحَرِّفِینَ الْکَلِمَ عَنْ مَواضِعِه، وَ اللهِ ما قالَ رَسولُ اللهِ (صلّی الله علیه و آله) ذلکَ، إِنَّما قَالَ: إِنَّ اللهَ ـ تَبارَکَ وَ تَعالیٰ ـ یُنْزِلُ مَلَکاً إِلَی السّماءِ الدُّنْیا کُلَّ لَیْلَةٍ فِی الثُّلْثِ الْأَخِیرِ وَ لَیْلَةَ الْجُمُعَةِ فِی أَوَّلِ اللَّیلِ، فَیَأْمُرُهُ فَیُنادِی: "هَلْ مِنْ سائِلٍ فَأُعْطِیهِ؟ هَلْ مِنْ تائِبٍ فَأَتوبُ عَلَیْهِ؟"»[۹]

به امام رضا (علیه السلام) گفتم: ای پسر پیامبر خدا! چه می‌گویی دربارهٔ حدیثی که مردم از رسول خدا روایت می‌کنند که ایشان فرمود: خداوند تبارک و تعالی هر شب جمعه به آسمان دنیا فرود می‌آید؟

حضرت فرمود: خداوند تحریف‌گران کلام را لعنت کند! به خدا سوگند رسول خدا این را نفرمود، بلکه فرمود: خداوند تبارک و تعالی فرشته‌ای را در پارهٔ سوم هر شب (سحر) به

---

۸. گفتنی است گاه یک فعل با یک حرف بیشتر از دیگر حروف همراه می‌شود و در موارد خاصّی با حرف دیگر می‌آید، مانند یَشْرَبُ که با **مِنْ** به کار می‌رود، اما همین یَشْرَبُ در آیهٔ شریفهٔ ﴿عَیْناً یَشْرَبُ بِها عِبادُ اللهِ﴾ (انسان/ ٦) با حرف **باء** به کار رفته است که ادیبان آن را مثالی برای **اشراب** دانسته‌اند. گفتنی است که مترجمان و مفسّران، توجه شایسته‌ای به حروف متعدی و نقش آن در معنا و زیبایی کلام داشته‌اند. از قرآن‌پژوهان معاصر می‌توان به تذکار شایستهٔ جناب بهاءالدین خرمشاهی درنکتهٔ هـ اشاره نمود. ایشان خود در ترجمهٔ ﴿فَوَیْلٌ لِلْقاسِیَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِکْرِ اللهِ﴾ (زمر/ ٢٢) به این نکته توجه داشته و آن را مانند برخی چنین ترجمه نکرده‌اند: «وای بر کسانی‌که از ذکر الهی دلهایشان سخت شده است.» بلکه چنین نوشته‌اند: «وای بر کسانی که از قساوت دلهایشان، ذکر الهی را نمی‌پذیرند» (*قرآن کریم*، ترجمهٔ خرمشاهی، ص ٦٥٨).

۹. *من لا یحضره الفقیه*، ج ١، ص ٤٢١، ح ١٢٤٠.

آسمان دنیا فرو می‌فرستد و در شب جمعه در آغاز آن، سپس به او امر می‌کند که ندا دهد: آیا خواهانی هست تا به او عطا کنم؟ آیا توبه‌کننده‌ای هست تا به او بازگردم؟

مثال دوم

در روایات آمده است:

قِيلَ لِلصّادِقِ (عليه السلام): إِنَّ النّاسَ يَرْوُونَ عَنْ رَسولِ اللهِ (صلّى الله عليه و آله) أَنَّهُ قالَ: «إِنَّ الصَّدَقَةَ لا تَحِلُّ لِغَنِيٍّ وَ لا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ».
فَقالَ: «قَد قالَ: "لِغَنِيٍّ" وَ لَمْ يَقُلْ: "لِذِي مِرَّة سَوِيٍّ"».[10]

به امام صادق (علیه السلام) گفته شد: مردم از پیامبر خدا روایت می‌کنند که فرمود: همانا صدقه برای ثروتمند و کسی که سالم و قادر به انجام کار است حلال نیست.
امام صادق (علیه السلام) پاسخ داد: پیامبر خدا فرمود: "برای ثروتمند" و دیگر نفرمود: "برای شخص سالم و قادر به کار".[11]

این عرضه‌ها نشان می‌دهد که راویان پیشین نیز به تأثیر تصحیف در فهم، توجه تامّ داشته‌اند و در هر جا که به متن حدیث شک می‌کردند، با مراجعه به منبع فیّاض قدسی و الهی، یعنی امام حاضر (علیه السلام)، به متن اصلی حدیث دست می‌یافتند و معنای این متن صحیح را بر خود حجّت می‌کردند و اکنون که دست ما از دامان حضور محسوس آنان کوتاه است، باید با عرضهٔ احادیث بر علم به جای مانده از ایشان و استمداد از جانشینان آگاهشان، تحریفها و تصحیفهای نهفته را آشکار سازیم.

تقطیع نادرست

همان‌گونه که جداسازی یک حدیث از پیکرهٔ اصلی و خانواده‌اش در فهم آن اثر سوء می‌نهد و ما را به بیراهه می‌کشد، قطعه قطعه کردن حدیث و بیرون کشیدن یک جمله از آن و جداسازی قرینه‌های در کنار هم نشسته نیز گاه به فهم نادرست حدیث می‌انجامد و آن را مُجمَل و گُنگ می‌نماید. اگرچه تقطیع، به دلیل طولانی بودن برخی متنها لازم بوده است و در مواقع خاصّی نیز آسیبی نمی‌رساند ـ مانند جمله‌هایی که از هم متمایزند و تقطیع‌کننده نیز با متن و قرینه‌های آن آشناست ـ اما گاه نقلها و تقطیعهای نادرست، صدر روایت را از دید محقّق پوشانده و او را از سبب صدور حدیث غافل نموده و یا زمینه‌های لازم را برای فهم سؤال راوی و مجلس خطاب امام در اختیار ننهاده است.

گفتنی است تقطیع و اسقاط بخشی از روایت، منحصر به اسقاط صدرِ روایت نیست و گاه تقطیع‌کنندگان عباراتی را از ذیل روایت نیز اسقاط می‌کنند؛ مثل حدیث *مستدرک* حاکم[12] و معجم طبرانی[13] که بخشی از

---

۱۰. *همان*، ج ۳، ص ۱۷۷، ح ۱۷۷۳ و ۳۶۷۱. نیز ر. ک: *بحار الأنوار*، ج ۹۳، ص ٦٦، ح ٣٤.

۱۱. زیرا ممکن است شخصی به علّت فراوانی افراد تحت تکفّل خود و حتی با داشتن کار و درآمد، نتواند مخارج سنگین خود را تأمین کند.

۱۲. *المستدرک علی الصحیحین*، ج ۳، ص ۵۹۸.

۱۳. *المعجم الکبیر*، ج ۱، ص ۳۳۲، ح ۹۹٤.

حدیث مفصل *کافی*[١٤] است و آن را از صدر و ذیل تقطیع کرده‌اند. متن اصلی حدیث، که از امام علی (علیه السلام) نقل شده، چنین است:

لَمّا وَجَّهَنی رَسولُ اللهِ إلَی الْیَمَنِ قالَ: «یا علیُّ! لا تُقاتِلْ أحَداً حَتّی تَدْعُوَهُ إلَی الإسْلامِ وَ إلَی اللهِ، لَأنْ یَهْدِیَ اللهُ عَلیٰ یَدَیْکَ رَجُلاً خَیْرٌ لَکَ مِمّا طَلَعَتْ عَلَیْهِ الشّمْسُ وَ غَرُبَتْ، وَ لَکَ وَلاؤُهُ.

چون پیامبر خدا مرا به یمن روانه داشت فرمود: ای علی! با هیچ کس جنگ مکن مگر آنکه او را به اسلام فراخوانی. به خدا سوگند، اگر خداوند مردی را به دست تو هدایت کند، برایت از همهٔ آنچه خورشید بر آن می‌تابد بهتر است و ولایت او با توست.

حاکم و طبرانی بخش پایانی حدیث، یعنی: «وَ لَکَ وَلاؤُهُ»، را نیاورده‌اند، اما دیگر منابع شیعی حدیث را مانند *کافی* آورده‌اند.[١٥]

مثال دیگر حدیث «أوَّلُ مَنْ کاتَبَ لُقْمانُ» است، که تقطیع آن و نیاوردن جملهٔ «وَ کانَ عَبْداً حَبَشیّاً» موجب شده است که **کاتَبَ** به معنای **نامه‌نگاری** فهمیده شود، در صورتی که اگر عبارت دوم در نظر گرفته شود، **کاتَبَ** به معنای **نوشتن عقدنامه میان عبد و ارباب به منظور آزادسازی تدریجی بنده** است، که به استناد این حدیث، می‌توان لقمان را پایه‌گذار آزادسازی برده از طریق **مکاتبه** دانست.

دربارهٔ حدیث «اِنَّمَا الشُّؤمُ فِی الثَّلاثَةِ: اَلْفَرَسُ وَ الْمَرْأةُ وَ الدّارُ»؛ شومی در سه چیز است: اسب، زن و خانه، که منقول از پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) است نیز گفته شده که راوی، صدر حدیث، یعنی عبارت «إنْ کانَ الطِّیَرَةُ فی شَیْءٍ فَفی ...» یا «کانَ أهْلُ الْجاهِلِیَّةِ یقُولُونَ ...» را نیاورده است، که در این صورت، نسبت دادن شومی به زن، اسب و خانه نادرست است و قضیه به صورت شرطی است و یا آنکه نقلِ قول سخنِ نادرست جاهلیت است.[١٦]

شیخ طوسی در مهم‌ترین کتاب خود در علم اصول فقه، یعنی *عدّة الأصول*، افزون بر این مثال، چند حدیث دیگر را که به صورت نادرستی تقطیع شده‌اند، نقل نموده است. او یکی از علّتهای این اتفاق را دیر رسیدن راوی به مجلس پیامبر اکرم و نشنیدن بخش آغازین حدیث دانسته و گفته است: پیامبر اکرم (صلّی الله علیه و آله) گاه که متوجه ورود دیرهنگام کسی می‌شد سخن خود را از نو آغاز می‌کرد.[١٧]

چکیده

چهار گونهٔ دیگر از موانع فهم متن، که در این درس به آنها پرداختیم، عبارت‌اند از:

١ـ خلط معنای فارسی و عربی

---

١٤. *الکافی*، ج ٥، ص ٣٦.

١٥. ر. ک: *تهذیب الأحکام*، ج ٦، ص ١٤١، ح ٢٤٠؛ *الجعفریات*، ص ٧٧؛ *مشکاة الأنوار*، ج ١٩٣، ص ٥٠٨.

١٦. محدّثان متن تقطیع شدهٔ حدیث را از عبد الله بن عمر و متن کامل و تصحیح شده را از عایشه نقل کرده‌اند (ر. ک: *مسند ابن‌حنبل*، ج ١، ص ١٨٠ و ج ٢، ص ١١٥ و ج ٥، ص ٣٣٥ و *الموطّأ*، ج ٢، ص ٩٧٢).

١٧. *عدّة الأصول*، ج ١، ص ٩٤.

واژه‌های مشترک زبان عربی و فارسی فراوان‌اند، اما گاه معنای آن در عربی با فارسی متفاوت است و این، موجب فهم نادرست از احادیث مشتمل بر این واژه‌ها می‌شود. مراجعه به کتب لغت و ادب، می‌تواند این غفلت را بزداید.

۲ـ نادیده گرفتن حروف

حروف، به ویژه حروف تعدّی و جرّ، در زبان عربی نقش مهمی دارند و همراهی آنها با واژه‌ها، گاه موجب تغییر معنای آنها می‌شود. برخی افعال با حروف متعدد به کار می‌روند و معنای هر یک با دیگری متفاوت است.

۳ـ تصحیف و تحریف

تغییر سهوی یا عمدی متن حدیث موجب تغییر فهم ما می‌شود. یافتن احادیث متعارض و یا ناظر به حدیث، می‌تواند این تصحیفها و تحریفها را بنمایاند. یکی از راههای کشف تصحیف، عرضهٔ حدیث بر امامان (علیهم السلام) یا بزرگان علم حدیث بوده است.

٤ـ تقطیع نادرست

تقطیع نامناسب حدیث و جداسازی قرینه‌ها مانع فهم درست حدیث می‌شود. تقطیع به وسیلهٔ یافتن نقلهای گوناگون و تشکیل خانوادهٔ حدیث، قابل کشف و حلّ است.